

University of Groningen

Die „Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh“ des Elias Hutter

Krasemann, Christoph

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2018

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Krasemann, C. (2018). *Die „Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh“ des Elias Hutter: Eine sprachdidaktische, kultur- und editions-geschichtliche Analyse*. [University of Groningen]. University of Groningen.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Die „Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh“ des Elias Hutter

Eine sprachdidaktische, kultur- und
editionsgeschichtliche Analyse

Christoph Krasemann

C. Krasemann
Die „Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh“ des Elias Hutter
Eine sprachdidaktische, kultur- und editionsgeschichtliche Analyse
PhD thesis
University of Groningen (Netherlands)

ISBN: 978-94-034-0676-3 (printed version)

ISBN: 978-94-034-0675-6 (digital version)

Printed by: dpc Greifswald

© 2018, Christoph Krasemann. All rights reserved. No part of this thesis may be reproduced, stored or transmitted in any form or by any means without permission of the author.

The studies described in this thesis were financially supported by a grant of the Studienstiftung des deutschen Volkes. The printing of this thesis was financially supported by the Faculty of Theology and Religious Studies (University of Groningen).



university of
 groningen

ERNST MORITZ ARNDT
 UNIVERSITÄT GREIFSWALD



Wissen
 lockt.
 Seit 1456

Die „Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh“ des Elias Hutter

Eine sprachdidaktische, kultur- und editionsgeschichtliche Analyse

PhD thesis

to obtain the degree of PhD of the
 University of Groningen
 on the authority of the
 Rector Magnificus Prof. E. Sterken
 and in accordance with
 the decision by the College of Deans

and

thesis submitted in fulfilment of the requirements of
 the degree Doctor theol. of the
 Faculty of Theology
 Ernst-Moritz-Arndt-University
 Greifswald, Germany.

Double PhD degree

This thesis will be defended in public on

Thursday 21 June 2018 at 16.15 hours

by

Christoph Krasemann

born on 27 May 1990
 in Demmin, Germany

Supervisors

Prof. J.T.A.G.M. van Ruiten

Prof. S. Beyerle

Assessment Committee

Prof. W.J. van Bekkum

Prof. C.K.M. von Stuckrad

Prof. H. Assel

Prof. J.A. Steiger

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Abkürzungen	09
Einführung	11
Zur Biografie des Elias Hutter	12
Der Forschungsstand zum Leben und Werk Hutters	22
Inhaltliche und methodische Disposition dieser Studie	27
Relevanz der Studie für die theologische Forschung	33

Kapitel I: Die sprachdidaktische Analyse

1. Das sprachdidaktische Grundprinzip Elias Hutters	35
1.1. Cubus alphabeticus	37
1.2. Literae-Unterscheidung	47
1.3. Harmonia linguarum	53
1.3.1. Harmonia linguarum als Phänomen der frühen Neuzeit	53
1.3.2. Die Ausprägung der Harmonia linguarum im Werk Hutters	58
1.4. Öffentlich Außschreiben	74
1.5. Hutters Vision von der Restitution der Imago Dei durch das Sprachenstudium	85
1.6. Fazit: Hutters sprachdidaktisches Werk als „Heilspädagogik“	94
2. Sprachdidaktik in der Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh	109
2.1. Das Vorwort des Derekh ha-Kodesh	109
2.1.1. Das Titelblatt	110
2.1.2. Praefatio ad candidum Lectorem	114
2.1.3. Quadratum Etymologica Linguae Ebraeae	117
2.1.4. Specimen Harmonia Graecae et Latine Linguarum	121
2.1.5. Specimen Operis Polyglotti ex Psalmo CXVII	123
2.2. Die Analyse des hebräischen Texts hinsichtlich Gestalt und Methode	124
2.2.1. Zur äußeren Gestalt des Textes	125
2.2.2. Vorführung der Methode am Beispiel der Bileam-Perikope	127
2.2.3. Exkurs: Zum Verhältnis des „Derekh ha-Kodesh“ zu vorherigen Ausgaben mit literae-Unterscheidung am Beispiel von Ps 23	138

2.2.4. Exkurs: Die variable Darstellung von hebräischen Texten im Derekh ha-Kodesh am Beispiel von Hi 3	139
2.3. Fazit: Leistungsfähigkeit der literae-Unterscheidung und Stellung der Methode im Gesamtwerk Hutters	139
3. Hutter im Vergleich mit den Hebraisten seiner Zeit	146
3.1. Elias Levita und Sebastian Münster – Die klassische Hebräischgrammatik des 16. Jahrhunderts	146
3.1.1. Grammatica Hebraica Absolutissima	149
3.1.2. Dictionarium Hebraicum	154
3.2. Die Hebraisten in Wittenberg – Hebraistik im Zentrum der lutherischen Reformation	156
3.2.1. Johann Forster – Hebraistik unter Ausschluss jüdischer Quelle	157
3.2.2. Johannes Avenarius – Wurzelprinzip und Sprachableitung	162
3.2.3. Valentin Schindler – Öffnung der Hebraistik zur Semitistik	167
3.3. Theodor Bibliander – Die Theorie einer Harmonia linguarum	171
3.3.1. Institutionum Grammaticorum de Lingua Hebraea liber unus	172
3.3.2. De optimo genere Grammaticorum Hebraicorum	173
3.3.3. De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius	175
3.4. Michael Neander – Hebräischunterricht an Schulen	183
3.4.1. Bedencken wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen	184
3.4.2. Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae	187
3.4.3. Sanctae Linguae Hebraeae Erotemata	189
3.5. Fazit: Elias Hutter – Ein Hebraist seiner Zeit?	191

Kapitel II: Die kulturgeschichtliche Analyse

4. Christliche Hebraistik in der frühen Neuzeit: Eine Skizze der wichtigsten Entwicklungen vom Renaissance-Humanismus bis zur beginnenden Konfessionalisierung	195
4.1. Vorreformatrische Tendenzen der christlichen Hebraistik im Renaissance-Humanismus	195
4.1.1. Exkurs: Die Anfänge der christlichen Kabbala	207
4.2. Transformationen der christlichen Hebraistik in der Reformationszeit	212

4.2.1. Die Stellung der Hebraistik in Wittenberg am Beispiel Philipp Melanchthons und Martin Luthers	225
4.3. Christliche Hebraistik in der beginnenden Konfessionalisierung	242
5. Die Stellung der christlichen Hebraistik zum Judentum	247
5.1. Sebastian Münster	265
5.1.1. Evangelium secundum Matthaeum in Lingua Hebraica	273
5.1.2. Messias Christianorum et Iudaeorum	278
5.2. Johann Forster	286
5.3. Theodor Bibliander	290
5.3.1. Institutionum Grammaticorum de Lingua Hebraea liber unus	290
5.3.2. De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius	293
5.4. Elias Hutter	296
5.4.1. Hamburger Phase	298
5.4.2. Nürnberger Phase	303
5.5. Fazit: Hutters Stellung zum Judentum im Kontext seiner Zeit	309
6. Die Frage nach der Einheit: das Werk Hutters im Kontext der territorialen und konfessionellen Zersplitterung im deutschen Territorium des 16. Jahrhunderts	312
6.1. Territorium und Konfession: Der Weg zum „Konfessionellen Zeitalter“	312
6.1.1. Exkurs: Die Konfessionalisierungsthese	320
6.2. Die Frage nach der Einheit im Reich in den Werken Hutters	324
6.3. Fazit: Die Idee der Einheit bei Hutter zwischen real-politischer und universal-eschatologischer Hoffnung	332
7. Elias Hutter der gescheiterte „Phantast“? – Ein Blick auf die Wirtschaftlichkeit des Buchdruckergewerbes im 16. Jahrhundert	336
7.1. Der technische Vorgang des Buchdruckerhandwerks	337
7.2. Faktoren für ein wirtschaftlich erfolgreiches Druckerzeugnis	340
7.3. Hutters Vertriebsnetzwerke im Jahr 1587	352
7.4. Fazit: Warum scheiterte das Werk Hutters?	358

Kapitel III: Die editionsgeschichtliche Analyse

8. Hutters Umgang mit biblischen Texten in der Nürnberger Polyglotte	360
8.1. Der hebräische Bibeltext	365
8.1.1. Vergleich der äußeren Gestalt der hebräischen Bibeltexte	365
8.1.2. Inhaltlicher Vergleich der hebräischen Bibeltexte	366
8.2. Der griechische Bibeltext	370
8.3. Der lateinische Bibeltext	380
8.4. Der deutsche Bibeltext	381
8.5. Fazit: Eine Revision der bisherigen Kritik an Hutter innerhalb der Forschung	384
9. Die Quellen des „Derekh ha-Kodesh“	387
9.1. Hebräische Bibeln an den Universitäten Leipzig und Rostock	389
9.2. Hebraistische Werke in den Kirchenbibliotheken Hamburgs	392
9.2.1. St.-Petri-Kirche	394
9.2.2. St.-Jakobi-Kirche	395
9.2.3. St.-Nikolai-Kirche	400
9.2.4. St.-Katharinen-Kirche	402
9.2.5. St.-Marien-Kirche	402
9.3. Bilanz der Betrachtungen: Hutters genutzte Bibelausgaben	404
9.4. Ein Handexemplar Hutters	416
9.4.1. Die Bibeledition des Benedictus Arias Montanus mit der Interlinearübersetzung nach Sante Pagnini	417
9.4.2. Das Handexemplar Hutters im Detail	420
9.4.3. Die handschriftlichen Notizen Hutters	423
9.4.4. Fazit: Hutters Arbeitsweise in seinem Handexemplar	426
Zusammenfassung	428
Akademische Kurzzusammenfassung	452
Wetenschappelijke Samenvatting	460
Academic Summary	468
Populaire Samenvatting	475
Non-expert Abstract	476
Kurzlebenslauf	477

Verzeichnis der Abkürzungen

Schriftenreihen und Quellen:

All	Legum allegoriae des Philo von Alexandrien
AGB	Archiv für Geschichte des Buchwesens
BABELAO	Bulletin of the Belgian Academy for the Study of Ancient and Oriental Languages
Conf	De confusione linguarum des Philo von Alexandrien
CR	Corpus Reformationum
de Gen. ad litt.	De Genesi ad litteram liber imperfectus des Augustin
Ges ¹⁸	Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch (18. Auflage)
HSK	Handbooks of Linguistics and Communication Science
KGE	Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen
KHL	Kirchliches Handlexikon
LXX	Septuaginta
NDB	Neue Deutsche Biographie
OA	Orbis Academicus
RE	Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
serm.	sermones genuini des Augustin
SpecLeg	De specialibus legibus des Philo von Alexandrien
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VT.S	Supplements to Vetus Testamentum
WA	Martin Luther Werke, kritische Gesamtausgabe, Weimar
WA BR	Briefwechsel
WA DB	Deutsche Bibel
WA TR	Tischreden

Termini der hebräischen Grammatik:

AK	Afformativkonjugation bzw. Qatal
AK <i>consecutiv</i>	Weqatal
PK	Präformativkonjugation bzw. Yiqtol
Narrativ	Wayyiqtol
D-Stamm	Dopplungsstamm bzw. Faktitiv-Intensivstamm: Pi'el, Pu'al, Hitpa'el
H-Stamm	Kausativstamm: Hif'il, Hof'al
N-Stamm	Tolerativstamm: Nif'al

Einführung

Elias Hutter gehört als Hebraist und Theologe zu den heute eher unbekannten Persönlichkeiten des ausgehenden 16. Jahrhunderts. Dennoch finden sich Notizen und Aufsätze zu seinem Leben und Werk seit dem späten 18. Jahrhundert.¹ Bisher ist es aber bei solch einzelnen Stimmen geblieben, die meist nur einen Teilaspekt des Hebraisten, Theologen, Buchdruckers und Lehrers Elias Hutter beleuchten. Ziel dieser Studie ist es daher, über die vereinzelt Stimmen hinaus ein Gesamtbild des Werks Hutters vorzustellen. Dies beinhaltet die Ergänzung und teilweise auch Revision der bisherigen wissenschaftlichen Studien zum hutterschen Werk sowie die Einbeziehung bisher nicht berücksichtigter Quellen. Dass Elias Hutter, der für seine Zeit einzigartige neue methodische Zugänge zum Erlernen des Hebräischen erdachte, eine Gesamtdarstellung seiner Lebensleistung verdient, wird sich bereits in der wechselvollen Biografie zeigen. Das Werk Hutters, das in dieser Studie insbesondere anhand seiner 1587 in Hamburg erschienenen Bibel „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ vorzustellen ist, verweist exemplarisch auf die christliche Hebraistik des späten 16. Jahrhunderts, die im Zuge der Reformationsbewegungen zu einer eigenen Wissenschaft an den christlich geprägten Universitäten Europas wurde.² Hutters Werk wird insbesondere aufzeigen können, wie die hebräische Sprache verstanden und gelehrt wurde, wobei Philologie und Theologie aufs Engste miteinander verwoben sind. Dabei wird insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von christlicher Hebraistik und jüdischer Gelehrsamkeit zu klären sein. Darüber hinaus ergeben sich aber auch Fragen nach der politischen und konfessionellen Situation im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, die im Werk Hutters auf besondere Weise mit dem Studium der hebräischen und deutschen Sprache zusammengeführt sind. Zudem gewährt das Werk Hutters einen Einblick in die Situation von Buchdruckern und -händlern, die in jener Zeit um ihre Berechtigung auf einem gesamteuropäischen Markt kämpfen mussten. Nicht weniger bedeutend wird abschließend der Blick auf die von Hutter genutzten Bibeleditionen zur Erstellung seiner Bibelausgaben sein. Diese werden darüber hinaus einen Einblick in die gebräuchlichsten Ausgaben ursprachlicher Bibeleditionen der frühen Neuzeit gewähren.

¹ Siehe hierzu die Ausführungen zum bisherigen Forschungsstand in dieser Einführung.

² Für einen Überblick zur christlichen Hebraistik in diesem Zeitraum ist das 2012 erschienene Buch „Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660). Authors, Books and the Transmission of Jewish Learning“ von Stephen G. Burnett zu empfehlen.

All diesen Fragen und Perspektiven auf das huttersche Werk ist eine Ausführung zur Biografie des Hebraisten voranzustellen. Darauf folgend ist in dieser Einführung der bisherige Forschungsstand zu Elis Hutter darzustellen, um aufzuzeigen, in welcher Weise Hutter bisher erforscht wurde und welche offenen Fragen für dieses Projekt bleiben. Daran anknüpfend erfolgt eine Disposition der Studie, in der Aufbau und Methodik dieses Forschungsprojekt aufgeführt werden. Abschließend kann daraus die Relevanz dieses Vorhabens für die theologische Forschung ausgeführt werden.

Zur Biografie des Elias Hutter

Die Darstellung von Elias Hutters Leben und Werk ist mit einigen methodischen Schwierigkeiten verbunden. Als eher unbekannte Persönlichkeit der deutschsprachigen Reformation im ausgehenden 16. Jahrhundert ist nie eine ausführliche Biografie über Hutter verfasst worden. Der Versuch dieser Arbeit den Werdegang Hutters zu rekonstruieren beruht vor allem auf seinem autobiografischen Bericht im „Öffentlich Außschreiben“ (1602), wobei in dieser Darstellung nicht alle Lebensereignisse aufgeführt wurden. So verschweigt Hutter etwa seine erfolglose Zeit in Naumburg. Weiterhin wird zur Rekonstruktion der Vita auf Anmerkungen in seinem Werk verwiesen, die auf Biografisches schließen lassen. Eine weitere wichtige Quelle sind die Nürnberger Regesten zum Druckwesen der Stadt. Um einen Gesamtüberblick zur hutterschen Biografie zu haben, werden die vorhandenen „Leerstellen“ in den Quellen aus der Hand Hutters unter Einbeziehung von Sekundärliteratur gefüllt.

Elias Hutter wurde ca. 1553³ in Görlitz geboren. Seine Wurzeln verortet er väterlicherseits in der Lausitz und mütterlicherseits in das Gebiet um die Stadt Meißen.⁴ Innerhalb der deutschsprachigen Reformationsbewegungen ist er – aus der konfessionskundlichen Retroperspektive – den Lutheranern zuzuordnen. Das Studium der orientalischen bzw. „morgenländischen“ Sprachen absolvierte er ab 1575 in Jena. Sein Lehrmeister war in dieser Zeit Hieronymus Opitz d. J. (geb. 1541), der im Vorwort

³ Nur im KHL 3 findet sich als abweichendes Geburtsjahr 1554. Beide Jahre werden jedoch angegeben bei: Panzer, Geschichte der Nürnbergischen, 172.

⁴ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 6 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

zum „Derekh ha-Kodesh“ von Hutter für seine Lehrtätigkeit gelobt wird.⁵ Das Studium schloss er mit der Promotion zum Magister Atrium ab. Dieser akademische Grad erlaubte es ihm an einer Universität zu lehren.

Von 1577-1579 war er Professor für die hebräische Sprache an der Universität Leipzig. In dieser Zeit entstand auch eines der ersten großen didaktischen Werke Hutters: der „*Cubus alphabeticus*“ (1578). In diesem Werk wird bereits sein großes Interesse deutlich, die hebräische Sprache mit neuen didaktischen Mitteln zu lehren, aber auch seine Motivation, die Bedeutung des Hebräisches aus theologischer Perspektive zu deuten. Ab 1579 wurde Hutter, wohl zunächst unter Beibehaltung seiner Professorenstelle in Leipzig, von Kurfürst August (1526-1586) als Privatlehrer des Fürsten für das Hebräische nach Dresden berufen. In dieser Zeit baute er auch Kontakte in die Mark Brandenburg auf. So versendete er 1578 Alphabete der hebräischen, griechischen, syrischen und äthiopischen Sprache an Leonhard Thurneisser (1530/31-1595/96), dem damaligen Leibarzt des brandenburgischen Kurfürsten Johann Georg (1525-1598). Weiterhin bot Hutter an, nach Berlin zu kommen, um an der Umsetzung von Drucksätzen für diese Sprachen mitzuwirken.⁶ Bereits 1581 bemühte sich Hutter mittels Bittschreiben um ein *Privilegium*⁷ für seine Arbeiten bei Kaiser Rudolph II. (1552-1612). Die Schreiben an den Kaiser waren von Erfolg gekrönt, sodass bereits die frühesten Drucke Hutters ein kaiserliches Privileg aufwiesen.

Trotz der sicheren Anstellung verließ Hutter Sachsen, um an der Verwirklichung seines größeren Ziels zu arbeiten: der Verbreitung der hebräischen Sprache im Zusammenhang der verschiedenen Sprachen.⁸ Dabei widmete er sich „[...] einer sowohl

⁵ Damit lässt sich auch der Zeitraum des Studiums in Jena eingrenzen, da Opitz dort von 1574-1577 gelehrt hatte. Als konkretes Jahr des Beginns seines Studiums der Sprachen findet sich 1572, in: Anonym, Nachricht vom M. Elia Huttero, Auctore der Bibliorum Polyglottorum, 392.

⁶ Vgl. Moehsen, Beiträge zur Geschichte, 92.

⁷ Ein *Privilegium* (im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation) ist ein Vorrecht, das einer einzelnen Person oder Personengruppe zuteil wird. Im Gegensatz zum Mandat wird damit ein neuer Rechtstatbestand geschaffen. Ein *Privilegium* kann dabei dauerhaft gelten und sogar weitervererbt werden, ebenso aber auch einer jährlichen Erneuerung bedürfen. Ein Privileg wurde immer von einer Person an Untertanen vergeben. Zudem erfüllt dieser Vorgang den Zweck, ein Werk vor Nachahmung zu schützen, was auch in dem Anschreiben Hutters an den Kaiser deutlich wird: „[...] leicht könnte Imitiret, nachgedruckt, mißbraucht, Vorfelschet, Vorhindert, geendert, und zu nichte gemacht werden / Gelangt demnach an Ewer Röm. Kai. Mat. p. mein underthenigst und gantz demütigst bitten, dieselben geruhen mich und meine Erben, dieses Wercks halben, mitt einem Kaiserlichen *Privilegio*, also zu versehen, das hinder Mein und Meiner Erben außdrücklichen Consens Willen und meinung [...]“ (aus einem Anschreiben Hutters an den Kaiser von 1581). Zur Einsicht dieser Handschrift siehe die Internetseite des DFG/WWF-Projekt „Untertanensuppliken am Reichshofrat“ der Universität Graz (URL: <http://www-gewi.uni-graz.at/suppliken/de/verfahren/1716> [24.02.2017]).

⁸ Kurfürst August blieb Hutter wohl auch darüber hinaus gewogen. Zumindest findet der Fürst dankende Erwähnung in der *Praefatio* zu Hutters „Sefer Tehillim“ (1586) und „Derekh ha-Kodesh“ (1587). Ebenfalls verfasste der Kurfürst Hutter ein Empfehlungsschreiben für seine weitere Arbeit. Dieses

sprachpädagogisch als auch religiös motivierten Sprachenharmonie“.⁹ Dies wird im Unterpunkt zu Hutters sprachdidaktischem Grundprinzip eingehender vorgestellt. Von Dresden aus ging Hutter 1583 nach Rostock. Dort bekam er 1584 von der Theologischen Fakultät ein Empfehlungsschreiben, um in Lübeck Geld für seine geplante Bibelausgabe einzuwerben, in der sprachdidaktische Hilfestellungen eingearbeitet werden sollten.¹⁰ Auch in Lübeck musste Hutter mit der Vorstellung seines Unternehmens Erfolg gehabt haben, da er ab 1585 in Hamburg wirken konnte.

In Hamburg gelang Hutter ab 1586, mit der finanziellen Unterstützung von Freunden und Gönnern, der Druck erster hebräischer Werke. Es entstanden Drucke zum Psalter sowie zu den Büchern Daniel und Maleachi. 1587 gab Hutter den Druck der in dieser Studie noch näher zu untersuchenden „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ in Auftrag. In diese Bibeledition flossen seine bisherigen sprachdidaktischen Überlegungen ein. Das Besondere der hutterschen Bibelausgabe ist, dass über ein besonderes Druckbild das Erlernen des Hebräischen erleichtert werden soll. Hierzu stellte er auch die ganz eigenen hebräischen Lettern zum Drucken her,¹¹ die es ermöglichten im Bibeltext sogenannte *literae Radicales* und *Serviles* bzw. Wurzel und Flexionsmorpheme zu unterscheiden. Damit ging er zwar ein finanzielles Risiko ein, allerdings ermöglichte ihm dies auch die Realisierung des besonderen Druckbilds, auf das noch einzugehen ist. Unterstützt wurde das Projekt nicht nur vonseiten der Stadt Hamburg. Im Vorwort zu

Schreiben datiert auf den 01.06.1583 und belegt Hutters Pläne, nicht nur das Erlernen des Hebräischen, sondern das Lernen von „allerley Sprachen“ zu ermöglichen. Dieses Empfehlungsschreiben findet sich in der von Hutter zusammengestellten Briefsammlung „*Epistolarum libellus*“ (Frankfurt 1587). Sie hatte den Zweck eine positive Auskunft über Hutters Arbeit zu geben, um potenzielle Käufer für seine Arbeit zu werben.

⁹ Müller, Deutsche Lexikographie, 268.

¹⁰ Diese auf den 14.11.1584 datierte Empfehlung liegt als „Der Theolog. Facultät zu Rostock Attestat, El. Huttero wegen seiner Oriental. Studien ertheilet“ vor. In dem Schreiben wird deutlich, dass die Mitglieder der Theologischen Fakultät Rostock bereits eine genaue Vorstellung von den hutterschen Methoden hatten und diese Methoden nicht nur für das Erlernen des hebräischen, sondern für das Erlernen einer jeglichen Sprache als relevant ansahen. So heißt es am Ende der Empfehlung recht euphorisch: „*Cum igitur Inventa hujus Artificis ad Linguae Propheticae & multarum aliarum compendiarum & facilem notitiam & popagationem plurimum Ecclesiae & Reipublicae literariae profutura sentiamus: reverenter & officiose omnes bonos ac doctos Viros & eruditos & cognitionis linguarum amantes rogamus ut pro sua virili, honestissimum hoc Viri Optimi & Clarissimi institutum, & labores utilissimos promoveant & provehant & literarum Mecoenatibus Nutritiis Ecclesiae, Principibus ac Civitatum Gubernatoribus testimonio & patrocínio suo commendent.*“ („Folglich denken wir daher, dass die Erfindungen dieses Künstlers zur verkürzten und erleichterten Kenntnissnahme und größtmöglicher Fortpflanzung der prophetischen und vielen anderen Sprachen für Kirche und das literarische Reich nützlich sein werden: Ehrwürdig und eifrig bitten wir alle guten, gelehrten und gebildeten Männer mit Liebe zur Kenntniss der Sprachen, dass sie nach Kräften dieses überaus ehrenvolle Vorhaben des sehr tüchtigen und ausgezeichneten Mannes und [dazu] seine äußerst nützlichen Arbeiten befördern, vorwärtsbringen und ihrem eigenen Zeugnis und Patronat nämlich den Mäzenen der Schriften, Förderern in der Kirche, Anführern und Regierenden über die Bürger anvertrauen.“)

¹¹ Vgl. Burnett, Christian Hebrew, 25.

seiner Bibelausgabe kann Hutter auf Förderer, Gönner und Mitarbeiter aus Schleswig, der Mark Brandenburg, Lübeck, Stralsund und Augsburg verweisen. Kontakte bestanden auch zum dänischen König Friedrich II. (1534-1588), der jedoch nicht an der Finanzierung der Bibelausgabe beteiligt war.¹² An der technischen Realisierung der Werke in Hamburg wirkte im Wesentlichen der Buchdrucker Johann Sachse mit (Psalter und „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“), der sich in Hamburg als Erster an hebräische Drucke wagte.¹³ Seine Tätigkeit in Hamburg musste Hutter jedoch aufgeben, da seine Drucke nicht kostendeckend waren.¹⁴ Im Sommersemester 1589 war er als Magister in Frankfurt an der Oder immatrikuliert.¹⁵ 1592 ist ein Aufenthalt in Schleswig anzunehmen sowie eine Förderung durch Herzog Johann Adolf von Schleswig-Holstein-Gottorf (1575-1616).¹⁶ Ab 1594 versuchte Hutter in Naumburg eine eigene Druckerei für weitere Werke zu gründen. Dieses Vorhaben scheiterte jedoch und aus der Naumburger Zeit sind keine Drucke Hutters bekannt. In dieser Zeit gelang es Hutter jedoch ein erneutes Privileg des römisch-deutschen Kaisers für seine neuen Arbeiten an einer *Harmonia linguarum* zu erwirken. Während das Privileg von 1581 seine Werke zum Hebräischen als „*combinatio literarum quo ad primam impositionem, declinationem et constructionem Vocabulorum ex Cubo et Quadrato Geometrico*“ („Kombination der Buchstaben, durch die [man] aus einem geometrischen Würfel und Quadrat zur ersten Stamm benennung, Deklination und Konstruktion der Wörter [gelangt].“) umfassten, wurde der Antrag von 1595/96 nun um die Werke zur Sprachenharmonie als „*Restitutio Harmonica & Symetrica Methodi Linguarum Scripturarum et Artium*“ („Harmonische und symmetrische Wiederherstellung der Methode von Sprachen, Schriften und Künste“) erweitert.¹⁷ Auch diese Bittschreiben an den Kaiser wurden bestätigt, was sich in dem fortdauernden kaiserlichen Privileg in den

¹² Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 6.

¹³ Vgl. Lappenberg, *Zur Geschichte*, XLIV.

¹⁴ Dabei kam es wohl, wie später auch in Nürnberg, zu einem Ausverkauf der noch vorhandenen Werke in Hamburg zu sehr günstigen Preisen. Über den Erwerb seiner Werke aus der Hamburger Zeit schreibt Hutter etwa 1593 : „[...] der kan und sol sie [die hutterschen Werke] in der Keiserlichen freyen Reichsstadt Lübeck / zun dreyen Kronen / am Fleischschrangken / durch Christoph Richtern / umb die billigkeit bekommen.“ Hutter, *Künstlich New ABC Buch*, 59 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

¹⁵ Vgl. Grimm, *Die Matrikel*, 1066.

¹⁶ Vgl. KHL 3, 406 und Will, Hutter, 147. Der Herzog war zudem Fürstbischof der Stadt Lübeck und Administrator des Bistums Bremen.

¹⁷ Zur Einsicht dieser Handschrift siehe die Internetseite des DFG/FWF-Projekt „Untertanensuppliken am Reichshofrat“ der Universität Graz (URL: <http://www-gewi.uni-graz.at/suppliken/de/verfahren/1716> und <http://www-gewi.uni-graz.at/suppliken/de/verfahren/1637> [24.02.2017]). In den Bittschreiben werden die neuen Werke zudem auch als „*Harmonia Linguarum et Artium Liberalium*“ („Harmonie der Sprachen und freien Künste“) bezeichnet. Weiterhin charakterisiert Hutter kurz den Nutzen der Werke, der vor allem im Kampf gegen die „Babylonische Confusion“ zur Vereinheitlichung der Sprache und Religion bestehe.

Werken der Nürnberger Zeit zeigt. Zum Druck solcher Werke sollte es in Naumburg aber nicht mehr kommen, da der Stadtrat 1597 die gewährten Kredite zurückforderte, weshalb sich Hutter zurückzog. Sein Inventar ließ er wohl in der Stadt.¹⁸ Hutter war zu dieser Zeit bereits verheiratet und hatte zwei Kinder.¹⁹

Daraufhin gelang es Hutter ab 1597 in Nürnberg, das er als „*Centrum Germanicae & Europae*“²⁰ („Zentrum Deutschlands und Europas“) ansah, eine eigene Druckerei und Buchhandlung zu gründen. Auch war er hier als Lehrer für orientalische Sprachen an der von ihm begründeten Schule tätig. Die Schule wurde im Mai 1601 von ihm mit Genehmigung der Stadt Nürnberg gegründet. In der Quelle zur Gründung ist folgendes vermerkt:

„Elias Hutero soll man auf sein supplicierendes anlangen begünstigen, dass er eine *scholam* zu lehrung der hebräischen, griechischen und lateinischen sprachen aufzun und halten mögte, doch seiner übergebende supplication den herren scholarchen, sich darinnen haben zu versehen, zustellen.“²¹

In der Schule wurden Hebräisch, Latein und Griechisch unterrichtet²² und Hutter konnte, wie bereits 1593 in seinem „ABC-Büchlein“ angekündigt,²³ sein didaktisches Konzept umsetzen. Somit gab es in Nürnberg einen institutionellen Rahmen, innerhalb dessen er sein sprachdidaktisches Konzept erproben konnte. Die Finanzierung seiner Tätigkeiten gelang ihm über zahlreiche Kredite, die ihm der Rat der Stadt Nürnberg gewährte.²⁴ Wichtiger Mäzen Hutters war in dieser Zeit der angesehene Nürnberger Losungsschreiber²⁵ Hieronymus Köler (1542–1613, auch Koler), der ihm 30.000 Gulden lieh.²⁶ Zudem war Köler Bürge Hutters für dessen zahlreiche Kredite bei der Stadt Nürnberg.²⁷ Dass Elias Hutter trotz seiner Misserfolge in Hamburg und Naumburg

¹⁸ Vgl. Kunstmann, Slavisches, 168f. Weiterhin wird in der Sekundärliteratur vermutet, dass sich Hutter nicht mehr vor dem Rat der Stadt verantwortete. Vgl. Will, Hutter, 147.

¹⁹ Seine Frau hieß Anna, die beiden Kinder Esaias und Magdalena. Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 70.

²⁰ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 76 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt). Vgl. auch Nürnberger Regesten Nr. 2511.

²¹ Nürnberger Regesten Nr. 2520.

²² Vgl. Will, Hutter, 148.

²³ Hutter, Künstlich New ABC Buch, 60.

²⁴ Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 704f.

²⁵ Als Losungsschreiber war Köler im Nürnberger Losungsamt tätig, das für die Eintreibung und Verwaltung der Losung zuständig war. Die Losung war eine Art Steuer innerhalb der Reichsstadt Nürnberg, die ab dem 16. Jahrhundert jährlich von den Bürgern zu entrichten war. Dabei waren die Bürger selbst zuständig ihre Losung zu berechnen, damit Einkommen und Vermögen nicht öffentlich gemacht werden mussten. Eingezahlt wurde die Losung beim Losungsschreiber, der einen Schein zur Quittierung der gezahlten Steuer ausgab. Verwaltet wurden die Einnahmen vom Vordersten Losunger, der aus den Reihen des *Septemvirale*, der eigentlichen Regierung der Stadt, stammte.

²⁶ Vgl. Kunstmann, Slavisches, 169.

²⁷ Nürnberger Regesten Nr. 2512.

unterstützt wurde, liegt wohl in der hohen Autorität des Privilegs Kaiser Rudolfs II. begründet.²⁸ In Nürnberg sind verschiedene Werke Hutters entstanden. Erwähnenswert sind die zahlreichen mehrsprachigen Bibelausgaben (u. a. „Nürnberger Polyglotte“ eine nicht vollständige Ausgabe des Alten Testaments in sechs Sprachen, ein Neues Testament in zwölf Sprachen²⁹, Jesaja in drei Sprachen, Psalter in vier Sprachen). Weiterhin verfasste er neue Werke, die das Erlernen der hebräischen Sprache ermöglichen sollen. Hierzu zählt sein „ABC Büchlein“, das bereits 1593 ein erstes Mal in Hamburg von Ernst Jandeck³⁰ gedruckt worden war und 1597 in Nürnberg neu aufgelegt wurde, sowie das „*Dictionarium harmonicum Biblicum. Ebraeum. Graecum. Latinum. Germanicum*“ (1598).

Seine Arbeiten in Nürnberg scheiterten wie schon zuvor in Hamburg.³¹ Bereits 1600 musste die Druckerei Hutter ein erstes Mal geschlossen werden und seine Mitarbeiter suchten sich neue Anstellungen.³² Hutter selbst musste sich hierfür auch vor Kaiser Rudolph II. verantworten.³³ Die Werke hatten nicht den gewünschten Erfolg und Förderer für seine Werke blieben auf Dauer aus oder forderten ihre Kredite zurück. Im folgenden Jahr konnte die Arbeit aufgrund eines neuen Darlehens vom Stadtrat wieder aufgenommen werden.³⁴ Weiterhin musste sich Hutter erneut ein kaiserliches Privileg ausstellen lassen. Hierzu erhielt er von der Stadt Nürnberg ein Empfehlungsschreiben, das Anfang des Jahres 1601 auch „[...] an den schwedischen ‚Erbprinzen‘ Karl, an den Bischof Johann Adolf zu Lübeck, Herzog von Schleswig-Holstein, und an Markgraf Johann Friedrich zu Brandenburg, an Kursachsen, an Sachsen-Coburg, Mecklenburg

²⁸ Vgl. Kunstmann, Slavisches, 169.

²⁹ Die zwölf Sprachen sind: Hebräisch, Syrisch, Altgriechisch, Latein, Deutsch, Tschechisch, Italienisch, Spanisch, Französisch, Englisch, Dänisch und Polnisch.

³⁰ Jandeck übernahm in Hamburg die Druckertypen Hutters und wirkte u. a. als Faktor (d. h. Leiter einer Buchdruck-Setzerei) des Rostocker Universitätsdruckers Augustin Ferber des Älteren (1575-1619) in Greifswald und Rostock. Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 336. Darüber hinaus sei an dieser Stelle auf zwei weitere Mitarbeiter Hutters verwiesen, die auf eine Verbindung von Hutters Werk zu den Universitäten Rostock und Greifswald schließen lassen. Zum einen Jakob Coler (1537-1612), der am „Derekh ha-Kodesh“ mitarbeitete und später als Superintendent in Güstrow tätig war, zum anderen der Stralsunder Prediger Georg Tetze. Beide finden in der *Praefatio* zum „Derekh ha-Kodesh“ als enge Mitarbeiter eine dankenswerte Erwähnung von Hutter. Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 6.

³¹ Der genaue Verlauf von Hutters Misserfolg in Nürnberg wurde anhand von Originalquellen im Beitrag „Elias Hutter in Nürnberg und seine Biblia in etlichen Sprachen“ von Sporhan-Krempel und Wohnhaas rekonstruiert. Für konkrete Zahlen der Kredite und Rückzahlungsaufforderungen siehe auch Reske, Die Buchdrucker, 704f.

³² Nürnberger Regesten Nr. 350, 351, 365, 366. Als konkrete Mitarbeiter, die nun neue Anstellungen suchen werden Paul Behem und Georg Bergmann genannt.

³³ Nürnberger Regesten Nr. 2515. In dem Schreiben bittet die Stadt Nürnberg, dass der Kaiser Hutter erlaubt nach Nürnberg zurückzukehren, um seine Arbeit fortzusetzen und Schulden abzubauen.

³⁴ Vgl. Sporhan-Krempel / Wohnhaas, Elias Hutter, 159.

und Braunschweig [...]“ geschickt wurde.³⁵ In dem Empfehlungsschreiben findet sich auch ein Verweis auf eine geplante „Nordlandreise“, die für diese Gebiete und Dänemark geplant war, aber nicht mehr stattgefunden hat.³⁶ 1602 versuchte Hutter mit seiner Schrift „Offentlich Außschreiben“ die Stadt von der Notwendigkeit seiner Arbeit zu überzeugen, um neue Gelder zu erhalten. Dies gelang ihm nicht: Es wurden nach 1602 keine neuen Werke veröffentlicht und es sollte in den Folgejahren in Nürnberg zum offenen Konflikt wegen der nicht zurückgezahlten Kredite kommen. Diese letzte Arbeit Hutters ist heute jedoch bedeutend, da er hier Rechenschaft über seine Methode und Ziele ablegt. 1604 erhielt die von Hutter gegründete Schule mit Verweis auf den ausbleibenden finanziellen Erfolg seiner Drucke keine weiteren Zuschüsse von der Stadt Nürnberg.³⁷ Im selben Jahr prozessierte Conrad Schuler, ein Lehrer an dieser Schule, gegen Hutter und seinen Gönner Köler, da ihm sein Jahresgehalt von 200 Gulden nicht gezahlt worden war.³⁸

Aufgrund der hohen Verschuldung musste Hutter schließlich, da sein Leben bedroht war, Nürnberg verlassen.³⁹ Bereits 1604 sah man die Gefahr, dass Hutter sich der Verantwortung entziehen könnte und hinderte ihn unter Androhung einer Arrestierung an einer Reise nach Dresden.⁴⁰ In diesem Jahr bewarb er sich zudem erfolglos auf eine Stelle als „*professor linguarum* oder *theologiae*“ in Altdorf, um sich der Verantwortung zu entziehen.⁴¹ Weiterhin ist anzunehmen, dass es Hutter gelang sich 1604 nach Augsburg oder Frankfurt a. M. abzusetzen.⁴² Im Folgejahr kam es zur endgültigen Flucht aus Nürnberg, um einer Arrestierung zu entgehen.⁴³ Im Februar 1605 war Hutter nicht mehr für das Verfahren gegen ihn erreichbar. Vermutlich verbarg er sich hierzu in Prag.⁴⁴ Der Stadt Nürnberg schuldete er letztendlich 10.000 Gulden.⁴⁵ Ab diesem

³⁵ Sporhan-Krempel / Wohnhaas, Elias Hutter, 159.

³⁶ Nürnberger Regesten Nr. 2516-2519. Probleme entstanden für die Stadt Nürnberg dabei mit dem dänischen König Christian IV. (1577-1648), der bereits im September 1600 Werke Hutters bestellte, aber nicht geliefert bekommen hat. Die Stadt Nürnberg verweist in dieser Lage darauf, dass Hutter „[...] die Absicht [habe], wieder nach Dänemark zu reisen, dem König zu berichten und auseinanderzusetzen, warum er den Auftrag nicht durchführen konnte und ihm auch von seinen neugedruckten und noch im Druck befindlichen Büchern zu erzählen. Nürnberg empfiehlt Hutter der Gnade des Königs [...]“. Nürnberger Regesten Nr. 2516.

³⁷ Vgl. Sporhan-Krempel / Wohnhaas, Elias Hutter, 159.

³⁸ Nürnberger Regesten Nr. 2532.

³⁹ Vgl. Heller, The Seventeenth Century I, 95.

⁴⁰ Nürnberger Regesten Nr. 2540.

⁴¹ Nürnberger Regesten Nr. 2549.

⁴² Vgl. Will, Hutter, 148.

⁴³ Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 705f. und Klinkow, Spielkartenmakulatur, 125f. In der Quelle heißt es, dass man Hutter „auf einen versperrten Turm setzen“ wolle. Nürnberger Regesten Nr. 2552.

⁴⁴ Nürnberger Regesten Nr. 2555.

Zeitpunkt verliert sich Hutter's Spur. In der Sekundärliteratur wird noch ein weiterer Pragaufenthalt erwähnt, während andere seinen Tod 1606 in Augsburg annehmen.⁴⁶ Spätestens 1609 ist Elias Hutter gestorben.⁴⁷ Ein Großteil seiner Schulden musste von Hutter's Bürgen und ehemaligem Mäzen Hieronymus Köler beglichen werden.⁴⁸ Obwohl Hutter diesem bereits 1604 seine Druckerei und Drucke übereignet hatte, musste Köler hierfür vor allem private Mittel verwenden.⁴⁹ Zudem hatte Hutter den Wert seiner Werkstatt mit 37.600 Gulden mit Absicht zu hoch angesetzt.⁵⁰ Dieses Vorgehen deckt sich mit der Einschätzung vieler Autoren, dass Hutter das Geschäftliche zu wenig im Blick hatte. Dagegen konzentrierte er sich ganz auf seine sprachdidaktischen Arbeiten, die er als göttlich legitimierte Hilfsmittel zum Erlangen des Heils ansah. Mit einem gewissen Recht kann daher auch die in der Sekundärliteratur verbreitete Bezeichnung einer „Affäre Hutter“ in Nürnberg übernommen werden.⁵¹ Sehr kritisch findet sich die Lebensleistung Hutter's im Aufsatz von Heinrich Kaufmann (1923-2009) bewertet:

„Die Lebensgeschichte Elias Hutter's [...] ist [...] die eines Phantasten, eines von wahnwitzigen Ideen Besessenen, der, nicht an die Undurchführbarkeit seiner Pläne glaubend, sich von einem Ruin in den anderen stürzte und schließlich von seinen Zeitgenossen unbeachtet und sehr wahrscheinlich in großem Elend zugrunde ging.“⁵²

⁴⁵ Zur Summe: Nürnberger Regesten Nr. 2538, 2539, 2540. Da es äußerst schwer ist Gulden in eine heute gebräuchliche Währung umzurechnen, seien einige Beispiele aus der Zeit Hutter's zur Einordnung der Schuldlast gegeben. Ein erstes Beispiel für die Einordnung des Betrags ist mit dem Jahresgehalt Johannes Forster's (1496-1558) gegeben, dass 300 Gulden entsprach und damit ein sehr gutes Einkommen für die Zeit darstellt Vgl. Geiger, Das Studium, 98. Forster war als Hebräischprofessor an der Universität Wittenberg tätig, ähnlich wie Hutter der in seinen Anfängen in Leipzig lehrte.

Eine noch bessere Einordnung bietet die „*Specificatio et Taxatio omnium operum IOHANNIS HUTTERI, quae Noribergae prostant*“ – eine Tabelle in der die wichtigsten Werke Hutter's mit ihrem Verkaufspreis aufgelistet sind. Die 18 aufgelisteten Titel werden mit einem Gesamtwert von 53 Gulden beziffert. Die höchsten Preise erzielten dabei die polyglotten Bibelausgabe: Die Ausgabe zum Neuen Testament in zwölf Sprachen (1600) wurde mit 12 Gulden, die Ausgabe des Pentateuchs in 6 Sprachen (sogenannte „Nürnberger Polyglotte“ von 1599) wurde sogar mit 28 Gulden angegeben. Dagegen konnte der „*Cubus alphabeticus*“ in der deutsch-hebräischen Ausgabe bereits für einen Gulden erworben werden.

⁴⁶ Vgl. Kunstmann, Slavisches, 169 und Klinkow, Spielkartenmakulatur, 125.

⁴⁷ Ab diesem Jahr wird Hutter in Schreiben selig genannt. Vgl. Will, Hutter 148.

⁴⁸ Köler wurde dabei nur wenig von Hutter unterstützt. Als Köler etwa im November 1604 das Anwesen Hutter's, den „Pfannenhof“, verkaufte, um einen Teil der Schuld einzutreiben (Nürnberger Regesten Nr. 2541), war Hutter nicht bereit sein Anwesen zu räumen, bis er im Februar 1605 aus der Stadt floh (Nürnberger Regesten Nr. 2552, 2553, 2555).

⁴⁹ Vgl. Sporhan-Krempel / Wohnhaas, Elias Hutter, 160f.

⁵⁰ Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 705 und Klinkow, Spielkartenmakulatur, 126. Zur Summe: Nürnberger Regesten Nr. 2546. Bereits 1600 gab Hutter den Wert seiner Werke und Druckerei mit 38.000 Gulden zu hoch an, um von der Stadt einen Kredit über 12.000 Gulden zu erhalten (Nürnberger Regesten Nr. 2511). Dieses Gesuch Hutter's wurde jedoch abgewiesen und ihm lediglich ein Kredit über 6000 Gulden gewährt (Nürnberger Regesten Nr. 2512).

⁵¹ So etwa Kunstmann, Slavisches, 169.

⁵² Kunstmann, Slavisches, 167.

Im Kontrast zu dieser späteren Wertung Hutters steht dessen Selbsteinschätzung. Hutter selbst war in höchstem Maße von der Bedeutung seiner Arbeit überzeugt und ging in seinen Werken hart mit seinen Kritikern ins Gericht. Die zeitgenössischen Kritiker, die er beschuldigte, sein Werk nicht verstehen zu wollen, sah er als Schuldige für seinen Misserfolg an. Über das Scheitern in Hamburg berichtet Hutter in seinem „Öffentlich Außschreiben“:

„[...] hette auch wol mehr daselbsten [Drucke] verrichten können / wann nicht falsche Brüder unnd untrewer Diener gewesen / so wider mich *conspirirt*, mir mein Ehr und Wolfahrt mißgönnet / nach meiner Kunst unnd Gaben arglistiger weise getrachtet / und ihnen dieselbe eigen machen und zumessen wollen / Derentwegen ich dann von ihnen abzusetzen verursacht [...]“.⁵³

Über den sich abzeichnenden Ruin in Nürnberg schreibt Hutter etwa im Vorwort zu seinem „ABC BÜchlein“:

„Ob ich mich nu wol einer sehr schweren sachen unterfangen / darüber ich dann nicht wenig mühe / arbeit / zehrung / unkosten und unglück außgestanden / wil geschweigen / der manchfeltigen unbillichen *praejudicien*, *censuren*, heimlichen und öffentlichen neids / haß / verachtung / schimpffs / spots / so ich umb erforschung solcher löblichen kunst von freunden unnd feinden / hab in mich fressen müssen / welches ich zu eyfern und zuverantworten an seinen Ort gestellt haben wil.“⁵⁴

Das Lebenswerk Hutters wurde darauf in den folgenden Jahren von der Stadt Nürnberg zur Deckung einiger seiner Schulden verkauft. Im April 1619 erbat der Losungsschreiber Simon Halbmaier (1587-1632)⁵⁵ beim Nürnberger Stadtrat, Hutters Druckerei samt Bücher zu kaufen, was ihm im März 1622 gestattet wurde, wobei er nur einen Teil der Bücher erhielt.⁵⁶ Der Kaufpreis betrug 292 Gulden.⁵⁷ Im Sommer 1622 wurde Halbmaier ein weiterer Teil der Werke Hutters, die man in einem Predigerkloster eingelagert hatte, zum Verkauf gegeben.⁵⁸ Er konnte dabei das Werk Hutters wohl nicht vollständig abstoßen. Der letzte große Verkauf der von Hutter konfiszierten Werke fand zwischen 1657 und 1659 statt und brachte rund 823 Gulden ein.⁵⁹ Die Nettoeinnahmen beliefen sich jedoch auf lediglich 621 Gulden.⁶⁰

⁵³ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 75f.

⁵⁴ Hutter, ABC BÜchlein, 4 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

⁵⁵ Vgl. Sporhan-Krempel / Wohnhaas, Elias Hutter, 161.

⁵⁶ Nürnberger Regesten Nr. 2234, 2236, 2237, 2241.

⁵⁷ Nürnberger Regesten, 2241.

⁵⁸ Nürnberger Regesten Nr. 2268, 2269.

⁵⁹ Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 706.

⁶⁰ Nürnberger Regesten Nr. 2564.

Leben und Werk Elias Hutterers sind heute nahezu unbekannt. Schon zu dessen Lebzeiten war abzusehen, dass die „Affäre Hutter“ möglichst rasch verdrängt werden sollte und damit auch sein Werk in Vergessenheit geraten ist. Die Versuche, das huttersche Werk wieder neu in die Theologie und das Hebräischstudium einzubringen, scheiterten.⁶¹ Zudem gibt es keinen großen Schülerkreis Hutterers, zu erwähnen sind hier David Wolder (1604) in Hamburg und Daniel Schwenter (1585-1636) in Nürnberg. Das Werk Hutterers wurde zudem im 17. Jahrhundert vom lutherischen Theologen Johann Jakob Fabricius (1618/20-1673)⁶² genutzt, um im Auftrag des Pfalzgrafen und Herzogs Christian August von Sulzbach-Pfalz (1622-1708) zusammen mit anderen Gelehrten an einer Editierung und Übersetzung des hebräischen Psalters zu arbeiten.⁶³ Eine gewisse Würdigung hat Hutter in der deutschen Sprachwissenschaft gefunden, obwohl das huttersche Werk in diesem Bereich eher kritisch betrachtet wird, was noch näher vorzustellen ist. Vor allem sein sprachdidaktisches Konzept sticht in seiner Zeit hervor, auch wenn es typische Elemente aus der beginnenden „Sprachwissenschaft“ der frühen Neuzeit erkennen lässt.

⁶¹ So ist an dieser Stelle etwa Julius Conrad Otto (1562-1607) zu nennen, der als Hebräischlehrer an der Universität Altdorf bei Nürnberg tätig war und vor allem Hutterers Polyglotte zum Neuen Testament in zwölf Sprachen schätzte und 1606 ankündigte eine Überarbeitung hierzu anzufertigen. Fasziniert war Otto vor allem von der Hochschätzung des Hebräischen bei Hutter, allerdings wurde das Projekt nicht veröffentlicht und Hutterers Werk somit nicht wiederbelebt. Otto stand auch mit dem protestantischen Gelehrten Isaak Casaubon (1559-1614) im Kontakt über sein Vorhaben das Werk Hutterers zu überarbeiten und nutzbarer zu machen. Vgl. Grafton / Weinberg, *I have always loved*, 244-249. Ein weiterer Beleg für einen Versuch der Neuauflage des hutterschen Werks ist das anonyme Werk „Kurtzer einfeltiger / doch hochnotwendiger Bericht / wie Eliae Hutteri gedruckte Werck unnd verfertigte Bibel zu verstehen / unnd von der Studierenden Jugend sonderlich / gar wol mit grossem reichen Nutz möge Practicirt und gebraucht werden“ (1756), mit dem an der Universität Rostock versucht wurde, das Werk Hutterers wieder neu zu beleben und nutzbar zu machen. Der unbekannte Autor der Schrift hatte dabei eine recht gute Kenntnis vom Werk Hutterers. Insbesondere die Unterscheidung von *litterae Radicales* und *Serviles* (mehr dazu in Abschnitt 1.2.2.) schätzte er und erkannte den didaktischen Mehrwert dieses Systems. Auch das Konzept der *Harmonia linguarum* war ihm nicht fremd. In der Schrift versucht der Autor eine Finanzierung von neuen Ausgaben der hutterschen Schriften, was aber wohl scheiterte. Zumindest ist das Fehlen einer umfangreicheren wissenschaftlichen Aufarbeitung des hutterschen Werks ein Indiz dafür. Weiterhin fand die Ausgabe des hebräischen Psalters von 1586 eine Wiederbelebung in: „The interlineary hebrew and english psalter, in which the construction of every word is indicated by the use of hollow and other types“ (herausgegeben 1845 von Samuel Bagster und in zahlreichen Auflagen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein erschienen). Allerdings wird in dieser Ausgabe nicht auf Elias Hutter verwiesen, erst Gernot Bühring stellte den Zusammenhang mit Hutter in seinem Aufsatz „Hutterers hebräische Hohlbuchstaben heute. Zu einem Hamburger Druck des Jahres 1587“ her.

⁶² Ein Handexemplars dieses Johann Jakob Fabricius konnte evtl. in der Groninger Universitätsbibliothek ausfindig gemacht werden. In einer Ausgabe des hutterschen „*Novum Testamentum Harmonicum*“ (Nürnberg 1602) findet sich im Einband ein handschriftlicher Vermerk, dass das Werk „a Jo. Fabricio“ stamme. Da es im 17. Jahrhundert eine Reihe von Gelehrten namens Johann Fabricius gab, u.a. die Theologen Johann Fabricius (1644-1729) und Johann Albert Fabricius (1668-1736), ist die Zuoednung durchaus schwierig. Allerdings sind für Johann Jakob Frabricius die Arbeit mit dem hutterschen Werk und Aufenthalte in den Niederlanden belegt. Johann Jakob war von 1654-1660 als Prediger in Zwolle tätig sowie von 1669 bis zu seinem Lebensende in Amsterdam. Von hier aus könnte sein Handexemplar der hutterschen Polyglotte nach Groningen gelangt sein.

⁶³ Klüeting, *Reformatio vitae*, 240.

Es wird daher auch im ersten Kapitel dieses Forschungsunternehmens näher vorgestellt, um einen Zugang zur „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ zu ermöglichen.

Der Forschungsstand zum Leben und Werk Hutters

Die Darstellung zur Biografie Hutters hat neben den Quellen erste Verweise auf die Forschungsliteratur beinhaltet. Dementsprechend sind zunächst die wichtigsten Stimmen der Wissenschaft zum Leben und Werk Hutters vorzustellen, die, wie schon eingangs betont, meist nur Teilaspekte beleuchten. Ausgehend von diesem Forschungsstand ist die Gesamtperspektive auf das huttersche Lebenswerk, das mit dieser Studie anvisiert ist, vorzustellen. Abschließend wird auf die Bedeutung dieser Untersuchung für die theologische Forschung einzugehen sein. Dabei wird sich zeigen, dass dieses Projekt für die kirchengeschichtliche, alttestamentliche, hebraistische und judaistische Forschung Relevanz hat.

Die Beiträge zu Leben und Werk Elias Hutters können in vier Kategorien eingeordnet werden, die im Folgenden auszuführen sind:

I. Allgemeine Darstellungen zu Leben und Werk Hutters

Die älteste Darstellung zu Elias Hutter geht auf Georg Wolfgang Panzer (1729-1805) zurück, der in seinem 1778 erschienenen Buch „Geschichte der Nürnbergischen Ausgaben der Bibel von der Erfindung der Buchdruckerkunst an bis auf unsere Zeiten“ einen längeren Abschnitt dem Leben und Werk Hutters widmet. In seiner Darstellung konzentriert er sich vor allem auf die Nürnberger Zeit und stellt kurz die für ihn wichtigsten Werke Hutters dieser Phase vor: das Neue Testament in zwölf Sprachen sowie die „Nürnberger Polyglotte“ zum Alten Testament. Panzer beschreibt dabei vor allem den Aufbau der Werke, die methodischen Überlegungen Hutters berücksichtigt er dagegen kaum. Am Ende der Darstellung findet sich eine Beurteilung über das huttersche Lebenswerk, auf die im Verlauf dieser Studie noch einzugehen sein wird.

Eine weitere kurze Darstellung zum Leben Hutters ist im dritten Band des kirchlichen Handlexikons von 1891 vorhanden. In diesem anonym abgefassten Bericht wird das

Leben Hutters überblicksartig vorgestellt und einige seiner Werke werden genannt. Die Methodik und Ziele, die Hutter mit diesen Arbeiten anvisierte, werden dagegen nicht ausgeführt.

Im Zusammenhang der allgemeinen Darstellungen des Lebens und Werks Hutters ist auch das 1902 erschienene Buch „Hamburgs Orientalisten“ von Georg Behrmann (1846-1911) zu erwähnen. Der hier enthaltene Beitrag zu Elias Hutter konzentriert sich dem Titel entsprechend auf die Hamburger Zeit des Hebraisten, wobei der gesamte Lebensweg kurz skizziert ist. Die Werke Hutters in dieser Zeit werden genannt und knapp die zugrunde liegende Methodik in den Hamburger Werken erklärt. Dabei fehlt allerdings ein tieferes Verständnis der hutterschen Methodik und Zielstellung, so kann sich Behrmann etwa nicht die leeren Stellen im „*Cubus alphabeticus*“ erklären,⁶⁴ die jedoch bei einem vertieften Studium der hutterschen Werke durch die Annahme einer dem Werke zugrunde gelegten kombinatorischen Methode deutbar sind.

Die momentan jüngste Darstellung des Lebens Hutters findet sich in dem 1974 erschienenen Artikel von Hans Arens (1911-2003), der in der Neuen deutschen Biografie erschien. Arens beschäftigte sich zuvor bereits in sprachwissenschaftlicher Perspektive mit dem Werk Hutters. Dementsprechend geht Arens in seinem Artikel neben einem Überblick zum Leben Hutters auch kurz auf dessen Werke und die darin enthaltene Methodik und Zielstellung ein. Hierzu hält er fest, dass Hutters Werk aus einem „linguistisch-pädagogischen Sendungsbewußtsein“⁶⁵ heraus entstanden sei und macht dies vor allem am Sprachenharmoniekonzept fest, das er auf Grundlage der Darstellung zu Jes 40,8 im „Öffentlich Außschreiben“ Hutters mit der Methode *literae*-Unterscheidung in Verbindung bringt.

II. Textkritische Forschung

Aus einer textkritischen Perspektive heraus beschäftigte sich Eberhard Nestle (1851-1913) in dem 1904 im 15. Band der Realenzyklopädie für protestantische Theologie erschienen Artikel über Polyglottenbibeln mit dem Werk Hutters. In seinem Artikel geht Nestle kurz auf die „Nürnberger Polyglotte“, das Neue Testament in zwölf Sprachen und das „*Psalterium harmonicum*“ ein. Ausführlicher wird die polyglotte

⁶⁴ Vgl. Behrmann, Hamburgs Orientalisten, 30.

⁶⁵ Arens, Hutter, 103.

Ausgabe des Neuen Testaments vorgestellt, wobei Nestle vor allem den Umgang mit den Texten bemängelt, weshalb die Polyglotte Hutters für die wissenschaftliche Forschung nicht brauchbar sei. In der Folge weitete man in der Forschung die Kritik Nestles über die Ausgabe des Neuen Testaments auf die weiteren polyglotten Arbeiten Hutters aus.

III. Geschichte des Buchdrucks

Einige Beachtung erhielt die Lebensleistung Hutters bei Darstellungen zur Geschichte des Buchdruckgewerbes in Deutschland. So findet sich etwa ein Artikel zu Hutter im 1963 erschienenen Standardwerk „Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet“ von Josef Benzig (1904-1981). Dieser Artikel wurde in der 2007 erschienenen überarbeiteten Fassung von Christoph Reske erweitert. Im Gegensatz zu den allgemeinen Biografien gibt es in dieser Darstellung sehr viel mehr Verweise auf Quellen, die über die Werke Hutters hinausgehen. Auf Grundlage solcher Quellen wird vor allem die Tätigkeit Hutters als Buchdrucker in Nürnberg rekonstruiert. Konsequenter Weise findet sich kein Verweis zu den methodischen Zielstellungen, die Hutter mit seinen Werken verfolgte.

Ein wichtiger Aufsatz, der dem überarbeiteten Artikel von Christoph Reske vorausging, erschien 1986 im „Archiv für Geschichte des Buchwesens“ unter dem Titel „Elias Hutter in Nürnberg und seine Biblia in etlichen Sprachen“. In dem Beitrag von Lore Sporhan-Krempel (1908-1994) und Theodor Wohnhaas (1922-2009) wird die Tätigkeit Hutters als Buchdrucker in seiner Nürnberger Zeit auf Grundlage von Quellen rekonstruiert. Hierzu arbeiteten die beiden Autoren zum ersten Mal Quellen aus dem Nürnberger Stadtarchiv auf. Somit konnte der Werdegang Hutters und sein finanzieller Ruin genauestens aufgezeigt werden. Diese Studie war nicht nur für die Arbeit von Christoph Reske bedeutend, die für diesen Beitrag aufgearbeiteten Quellen fanden Eingang in die 2003 erschienenen „Nürnberger Regesten“ zum Nürnberger Buchgewerbe. Hiermit wurden für die weitere Forschung wichtige Quellen aus dem Leben Hutters zugänglich gemacht.

Während es für die Nürnberger Phase zeitgenössische Darstellungen zum Werk Hutters gibt, fehlt ein solcher Beitrag für die Hamburger Phase des Hebraisten. Zwar hat Hutter zu dieser Zeit nicht selbst gedruckt, motivierte aber doch den in Hamburg lebenden

Buchdrucker Johann Sachse als Erster in der Hansestadt hebräische Drucke anzufertigen. Hierauf geht etwa Johann Martin Lappenberg (1794-1865) in seinem 1840 erschienenen Buch „Zur Geschichte der Buchdruckerkunst in Hamburg“ ein. Weitere Studien zum Buchdrucker Sachse, der in Hamburg das Werk Hutters realisierte, wären wünschenswert.

IV. Sprachwissenschaft

Breiteste Berücksichtigung fand das Werk Hutters jedoch in der deutschen sprachwissenschaftlichen Forschung. Am Anfang steht der bereits erwähnte Hans Arens, der in seinem 1955 erschienen Buch „Sprachwissenschaft - Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart“ einen Blick auf die Methodik und Zielsetzung Hutters wirft. Hierbei werden die zentralen Methoden des hutterschen Sprachenprogramms: *Cubus*, *literae*-Unterscheidung und Sprachenharmonie kurz vorgestellt und in den Kontext der Zeit eingeordnet. Ein besonderes Augenmerk wird auf die *Harmonia linguarum* gelegt, die anhand des „Öffentlich Außschreibens“ vorgeführt wird.

Innerhalb der Slawistik beschäftigte sich Heinrich Kunstmann (1923-2009) in seinem Aufsatz „Slavisches um die Nürnberger Bibeldrucke Elias Hutters“ mit den Werken Hutters. Der Beitrag erschien 1958 in „Die Welt der Slaven“. Neben einem kurzen Überblick zum Leben und Werk Hutters geht Kunstmann vor allem auf die Polyglotten Hutters ein, die Bibelübersetzungen in slawischen Sprachen enthalten. In diesem Zusammenhang zeigt er den Kontakt Hutters zum slowenischen Gelehrten Adam Bohoritsch (1520-1598) auf, der an einer philologischen Aufbereitung seiner Muttersprache Slowenisch arbeitete und wie Hutter die Frage nach der Methodik des Sprachenunterrichts an Schulen stellte.

Die bisher ausführlichste Arbeit zu Hutter legte 1992 Wolf Peter Klein in seinem Buch „Am Anfang war das Wort - Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins“ vor. Das Werk Hutters wird dabei im Kontext der frühneuzeitlichen „Sprachwissenschaft“ aufgearbeitet. Klein stellt in seinem Beitrag die Methoden des hutterschen Sprachprogramms anhand aller wichtigen Werke des Herbraisten vor und ordnet diese in den Kontext der frühen Neuzeit ein. Dementsprechend wird das Lebenswerk Hutters als „gesellschaftliches

Heilsprogramm“⁶⁶ charakterisiert. Bei der Vorführung der hutterschen Konzeption kennzeichnet er die Arbeiten Hutters als eine Form der „spekulativen Philologie“,⁶⁷ was sich etwa in der Aufnahme von Kabbala, Kombinatorik und Sprachenharmonie äußere. Gerade die Sprachenharmonie ist es, die intensiver von Klein vorgeführt wird. Innerhalb des Beitrags stehen die drei hutterschen Methoden meist getrennt voneinander. Der Gesamtzusammenhang der hutterschen Methodik wird nicht ersichtlich. Die Zielsetzung der hutterschen Arbeit ordnet Klein in die Heilszusicherung mittels des Sprachenstudiums ein. Darüber hinaus eröffnet er aber auch den Horizont der realpolitischen Erwartung Hutters mittels der Förderung der deutschen Sprache die Einheit im deutschen Reichsgebiet zu sichern.

Der Ansatz von Klein findet sich in dem 1999 erschienen Beitrag von Andreas Gardt wieder. Dieser widmet Hutter einen Abschnitt in seinem Buch „Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert“. Gardt stellt vor allem das „Öffentlich Außschreiben“ Hutters vor, in dem das huttersche Programm zusammengefasst vorliegt. Anhand dieser Quelle geht er auf die huttersche Gesamtmethodik ein. Hervorgehoben wird etwa der „*Cubus alphabeticus*“, den er im Kontext der frühneuzeitlichen „Sprachwissenschaft“ mit Kombinatorik und Lullismus⁶⁸ im Zusammenhang bringt. Wie schon Klein betont Gardt die heilsrelevante Bedeutung, die Hutter der Sprache beimisst. Abschließend stellt er die Frage nach der Rolle des Deutschen im Programm Hutters und verweist auf die real-politische Dimension, die Hutter in seinem „Öffentlich Außschreiben“ erkennen lässt. Gardt kommt zu dem Schluss, dass Sprache für Hutter neben der Funktion das Heil aufzuzeigen auch als „einheitsstiftender Faktor“⁶⁹ für das deutsche Reichsterritorium dienen kann. Gerade diesen Aspekt des hutterschen Sprachenprogramms sieht er im Verlauf des 17. Jahrhunderts fortgeführt.

Der jüngste Beitrag zum Werk Hutters in der sprachwissenschaftlichen Forschung findet sich im 2001 erschienenen Buch „Deutsche Lexikographie des 16. Jahrhunderts - Konzeptionen und Funktionen frühneuzeitlicher Wörterbücher“ von Peter O. Müller. Dem Titel des Buches entsprechend wird hier vor allem der „*Cubus alphabeticus*“ und das „*Dictionarium harmonicum*“ vorgestellt. Methodik und Zielsetzung dieser

⁶⁶ Klein, Am Anfang, 281.

⁶⁷ Klein, Am Anfang, 295.

⁶⁸ Für die Bedeutung dieses Prinzips und Stellung innerhalb des hutterschen Werks siehe das sprachdidaktische Kapitel (insbesondere Abschnitt 1.1.).

⁶⁹ Gardt, Geschichte der Sprachwissenschaft, 77.

Wörterbücher werden in den Kontext der Zeit eingeordnet. Müller verweist aber auch auf die *literae*-Unterscheidung im Werk Hutters und sieht diese als zentrale Methode an, um *Cubus* und Sprachenharmonie zu verstehen. In der Gesamtbetrachtung der hutterschen Methoden stellt Müller auch die Frage nach der Motivation Hutters und verweist auf dessen Ziel die babylonische Sprachenverwirrung zu überwinden, um die verloren geglaubte Einheit wiederherzustellen.

Inhaltliche und methodische Disposition dieser Studie

In der hier vorgelegten Studie soll eine Gesamtperspektive auf das Leben und Werk Hutters gegeben werden. Hierzu sind, gemäß dem Titel dieses Projekts „Die ‚*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh‘ des Elias Hutter. Eine sprachdidaktische, kultur- und editionsgeschichtliche Analyse“ drei Frageperspektiven zu beachten. Diese leitenden Fragen sind an dieser Stelle hinsichtlich ihrer inhaltlichen und methodischen Aufarbeitung auszuführen.

I. Die sprachdidaktische Fragestellung

Bereits in der Biografie Hutters wurde deutlich, dass die Frage nach der didaktischen Aufbereitung des Sprachenstudiums das leitende Anliegen in den Werken Hutters ist. Daher steht die Frage, wie seine didaktischen Methoden funktionieren und sich in sein Programm des Spracherwerbs einfügen, an erster Stelle. Zunächst sind hierzu die drei wichtigsten Methoden Hutters für das Sprachenstudium vorzustellen. Dabei sind die Methoden *Cubus*, *literae*-Unterscheidung und *Harmonia linguarum* anhand der Hauptwerke Hutters vorzuführen. Zudem wird eine Einordnung der Methoden in die frühneuzeitliche „Sprachwissenschaft“ erfolgen. Neben der philologischen Betrachtung muss an dieser Stelle aber auch schon ein Hinweis auf die theologische Konzeption hinter den Methoden Hutters gegeben werden, da bei ihm Didaktik und Theologie aufs Engste miteinander verwoben sind. Diese übergeordnete Konzeption ist aus den Quellen herauszuarbeiten, insbesondere sind hierfür die Vorreden zu seinen Werken zu analysieren sowie das „Öffentlich Außerschreiben“, in dem Hutter Rechenschaft über

seine Methodik und Konzeption ablegt. Anders als in den bereits vorliegenden Arbeiten soll in dieser Studie der Gesamtzusammenhang der drei hutterschen Methoden zum Sprachenstudium stärker hervorgehoben werden, was wiederum anhand der Quellen darzustellen sein wird. Zum Abschluss dieser ersten Betrachtung steht ein Resümee, in der das huttersche Programm zum Sprachenstudium als eine Form christlicher „Heilspädagogik“ charakterisiert wird. In diesem Zusammenhang sind auch die anthropologischen Grundüberlegungen Hutters einzubeziehen, die in der Forschung bisher kaum Berücksichtigung fanden. Hierzu werden Quellen herangezogen, die bislang weitestgehend unbeachtet geblieben sind. Das Menschenbild Hutter wird einen Zusammenhang von Anthropologie und Sprache erkennen lassen, den Hutter unter Bezugnahme auf die göttliche Schöpfungsordnung herstellt. Dieses Menschenbild ist essenziell für das Verstehen der hutterschen Konzeption als Form christlicher „Heilspädagogik“.

Im zweiten Abschnitt der sprachdidaktischen Analyse wird die Methodik Hutter anhand seiner „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ im Detail vorzustellen sein. Dabei stehen verstärkt philologische Fragen im Vordergrund. Falls nötig wird aber auch auf die zugrunde liegende theologische Konzeption verwiesen. Zunächst sind alle Lernhilfen innerhalb der Bibelausgabe vorzustellen. Auch werden die methodischen Vorüberlegungen, die Hutter in seiner Vorrede darlegt, ausgeführt. Den Hauptanteil dieser Analyse wird aber die Betrachtung des hebräischen Bibeltextes selbst ausmachen. Hierbei wird Num 22-24, die Bileam-Perikope, als Grundlage der Analyse vorgeführt. Ziel jener Analyse ist, die didaktische Aufarbeitung des Hebräischen durch das huttersche Druckbild der *literae*-Unterscheidung aufzuzeigen. Dabei werden, soweit wie möglich, Begriffe des grammatischen Verständnisses Hutter genutzt. Da Hutter jedoch selbst keine ausführliche Grammatik zur hebräischen Sprache herausgab, müssen vor allem Termini moderner hebräischer Grammatiken herangezogen werden, um die huttersche Arbeit zu beschreiben. Die Beurteilung der Tragfähigkeit seiner Methodik erfolgt jedoch nicht nach den Maßstäben moderner Grammatiken, sondern wird anhand von Positionen der Hebraistik des 16. Jahrhunderts erfolgen. Hierzu dient der dritte Analyseschritt des ersten Kapitels.

Im dritten Abschnitt der sprachdidaktischen Fragestellung soll die Hebraistik des 16. Jahrhunderts eingehender vorgestellt werden. Hierzu sind die Konzepte ausgewählter Hebraisten der Zeit auf Grundlage ihrer wichtigsten Werke, wie etwa Grammatiken, Lexika und Schulbücher, darzustellen. Innerhalb des Kapitels wird eine Begründung für

die Auswahl der Hebraisten geliefert. Die aus den Quellen erarbeiteten Konzepte ermöglichen ein genaueres Bild der Hebraistik in Hutters Epoche, auf dessen Grundlage nun eine Beurteilung der hutterschen Konzeption erfolgen kann. Abschließend wird darzustellen sein, inwiefern Hutter an die Hebraistik der frühen Neuzeit anknüpft oder sich auch von dieser abhebt.

II. Die kulturgeschichtliche Fragestellung

Das zweite große Kapitel dieser Studie widmet sich kulturgeschichtlichen Fragestellungen. Bereits in der sprachdidaktischen Analyse klang an, dass die huttersche Methodik und Konzeption zum Sprachenlernen in geistesgeschichtliche, aber auch real-politische Entwicklungen seiner Zeit eingebettet sind. Diesen Hintergrund des Werks Hutters gilt es daher eingehender vorzustellen, wobei vier leitende Fragen zu stellen sind.

Zu Beginn werden die Entwicklungen der christlichen Hebraistik im Verlauf des 16. Jahrhunderts vorzuführen sein. Dabei wird insbesondere der Fortgang der Hebraistik in den lutherischen Gebieten des deutschen Sprachraums berücksichtigt, da Hutter selbst „Lutheraner“ gewesen ist. Anhand von Quellen wird die theologische Positionierung der Hebraistik in Wittenberg herausgearbeitet mit Martin Luther und Philipp Melanchthon als Gewährsmänner. Dabei wird sich zeigen, dass die Hebraistik im Luthertum zu jener Zeit in einem Spannungsverhältnis steht, das sich insbesondere an der Frage orientiert, ob jüdische Quellen in der Hebraistik zu nutzen sind und ob die Hebraistik eine Berechtigung als Wissenschaft außerhalb der Theologie hat. Im Kontext der christlichen Hebraistik wird auf die daraus erwachsende christliche Kabbala einzugehen sein, der Hutter in seinem Werk einen großen Stellenwert einräumt.

Im Anschluss daran wird im zweiten Abschnitt der kulturgeschichtlichen Analyse die Frage nach dem Verhältnis von christlicher Hebraistik und Judentum zu klären sein. Diese Frage drängt sich auf, da Hutter in seinen Arbeiten auf die Möglichkeit verweist, mit Hilfe der hebräischen Sprache religiöse Texte des Judentums zu lesen und daraus für Christen heilsrelevante Inhalte abzuleiten. Zudem ist die Frage nach dem Stellenwert jüdischer Quellen insbesondere in der christlichen Hebraistik im Luthertum von größter Bedeutung, was der erste Abschnitt der kulturgeschichtlichen Analyse herausarbeiten wird. Zu Beginn des Kapitels wird zur Beantwortung dieser Frage ein aus Quellen und

Forschungsliteratur erarbeiteter Überblick zur Lage der jüdischen Bevölkerung im deutschen Reichsgebiet des 16. Jahrhunderts gegeben werden. Dieser Überblick wird auf die Frage zugespitzt, welche Berührungspunkte es zwischen jüdischen Gelehrten und christlichen Hebraisten gab. Dieser eher allgemeine Teil bildet den Hintergrund für die folgenden Analysen. Dafür werden Werke von christlichen Hebraisten herangezogen, die sich mit Fragen zum Verhältnis von Judentum und hebräischer Sprache beschäftigt haben. Die vorgenommene Auswahl der Hebraisten wird innerhalb des Kapitels begründet werden. Die ausgewerteten Quellen dienen dazu ein Bild von den Positionen der christlichen Hebraistik gegenüber dem Judentum aufzuzeigen. Abschließend wird die Positionierung Hutters aus seinen Werken zu erarbeiten und ins Verhältnis zu den Standpunkten der Hebraistik seiner Zeit zu setzen sein.

Der dritte Abschnitt der kulturgeschichtlichen Beschäftigung mit dem hutterschen Werk wird sich mit der Frage nach der Einheit im hutterschen Sprachenprogramm beschäftigen. Dass der Wunsch mithilfe von Sprache eine Einheit zu stiften eine der leitenden Motivationen der Arbeit Hutters ist, wurde bereits im sprachdidaktischen Kapitel betont. Nun ist verstärkt danach zu fragen, worin dieses Begehren begründet liegt. Zur Beantwortung dieser Frage wird in einem allgemeinen Teil auf die real-politische Situation im deutschen Reichsterritorium zu verweisen sein, die durch eine territoriale und konfessionelle Zersplitterung geprägt ist. Mit Hilfe dieses Hintergrundwissens können die Aussagen Hutters zur Einheit in seinem Werk analysiert werden. Dabei wird sich eine Spannung zwischen eschatologischer und real-politischer Erwartung einer Einheit innerhalb der hutterschen Ausführungen zeigen. Diese Spannung ist auch auf das Sprachenstudium zu übertragen, da Hutter mit dem Hebräischen vor allem eine eschatologische und mit dem Deutschen eine real-politische Erwartung verknüpft. Ob diese Spannung aufgelöst werden kann, soll die Analyse seiner Werke ergeben, wobei für das Zusammenführen der beiden Pole insbesondere die Interpretation Hutters vom heiligen Römischen Reich deutscher Nation als viertes Weltreich nach Dan 2; 7 wichtig sein wird.

Der letzte Abschnitt der kulturgeschichtlichen Analyse widmet sich weniger geistesgeschichtlichen als vielmehr wirtschaftsgeschichtlichen Hintergründen des Lebenswerks Hutters. Womit ist der wirtschaftliche Misserfolg, den Hutter mit seinen Werken erfuhr, zu erklären? Im Gegensatz zu den bisherigen Urteilen in der Forschung, die den finanziellen Ruin pauschalisierend auf das Unvermögen Hutters zurückführen, seine Projekte wirtschaftlich erfolgreich zu planen, soll in dieser Studie ein

differenzierteres Bild gezeichnet werden. Hierzu ist auf das Buchgewerbe im deutschen Sprachraum der frühen Neuzeit einzugehen. Auf Grundlage von Forschungsliteratur werden Faktoren erarbeitet, die zum wirtschaftlichen Erfolg oder Misserfolg eines Druckerzeugnisses beitragen konnten. Diese Faktoren sind mit der Arbeit Hutters in Verbindung zu bringen. Hierzu werden Quellen, insbesondere aus der Nürnberger Zeit in der Hutter als Drucker und Buchhändler tätig war, herangezogen und ins Verhältnis zu den erarbeiteten Faktoren gestellt. Weiterhin kann aufgrund einer bisher kaum in der Forschung beachteten Quelle das Vertriebsnetzwerk Hutters für das Jahr des Erscheinens seiner „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ aufgezeigt werden. Abschließend ist somit ein sehr viel ausgewogeneres Urteil über den finanziellen Misserfolg Hutters zu treffen, als es in den bisherigen Darstellungen zum Tragen gekommen ist.

III. Die editionsgeschichtliche Fragestellung

Das letzte große Kapitel widmet sich der Frage, welche Quellen Hutter zur Erstellung seiner Bibeledition genutzt haben könnte und wie er mit biblischen Textzeugen umgeht. Hierfür ist zunächst ein Werk aus seiner Nürnberger Zeit, die „Nürnberger Polyglotte“ zum Alten Testament (1599) genauer zu betrachten. Die leitenden Fragestellungen sind, ob es Unterschiede zum hebräischen Bibeltext des „Derekh ha-Kodesh“ gibt und wie Hutter mit dem biblischen Text in den Sprachen Hebräisch, Griechisch Latein und Deutsch umgeht. Hintergrund ist hierbei, dass in der Forschung die Polyglottenprojekte Hutters dahin gehend kritisiert wurden, dass sie die Sprachen, zur besseren Vorführung der Sprachenharmonie, zum Hebräischen hin abgeändert haben. Hutter selbst räumt dieses Vorgehen jedoch nur im Vorwort zu seinem Neuen Testament in zwölf Sprachen ein. Von daher lohnt sich die Betrachtung, ob ein Angleichen an das Hebräische auch in diesem bedeutenden Polyglottenwerk zum Alten Testament zu beobachten oder die Forschungsliteratur zu revidieren ist. Methodisch wird hierzu, wie schon in der sprachdidaktischen Analyse, die Bileam-Perikope aus Num 22-24 herangezogen. Es erfolgt ein Abgleich mit zeitgenössischen Bibeleditionen in den entsprechenden Sprachen. Die Auswahl der gewählten Textzeugen wird innerhalb des Kapitels begründet. Damit ergeben sich Verweise auf Quellen, die möglicherweise von Hutter genutzt wurden. Für den griechischen Text wurde zudem, aufgrund der schwierigen

Überlieferung der Septuaginta, eine kritische Ausgabe mit Kommentar hinzugezogen, um einschätzen zu können, inwiefern die Abweichungen Hutters zu griechischen Textausgaben seiner Zeit in abweichenden Textvarianten oder den bewussten Entscheidungen Hutters, sich dem hebräischen Text anzunähern, begründet liegen. Die Fragestellungen der Verwendung biblischer Texte in der Polyglotte Hutters wird nicht nur für das Verständnis des hutterschen Werks wichtig sein, sondern gibt darüber hinaus einen Einblick in den Bibelgebrauch der frühen Neuzeit insgesamt.

Abschließend wird die Frage nach den im „Derekh ha-Kodesh“ verarbeiteten Quellen zu stellen sein. Hierzu ist zunächst ein Raster von möglichen Quellen herauszuarbeiten, das sich aus den Anmerkungen in den Vorreden Hutters ergibt. Wichtig wird dafür vor allem ein Verzeichnis von Hebraisten sein, die von Hutter geschätzt und in seinem Psalter von 1586 erwähnt werden – sowie die Nennungen von Verlagsorten in der Vorrede zum „Derekh ha-Kodesh“ selbst. Eine weitere wichtige Quelle wird die Polyglotte zu Ps 117,1 in seiner „*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh“ sein, in der einzelne Autoren zitiert werden, was nur möglich ist, wenn Hutter die entsprechenden Ausgaben genutzt hat. Dieses Raster wird abgeglichen mit den zur Zeit Hutters in Hamburg gebräuchlichen Editionen der hebräischen Bibel. Hierzu werden insbesondere die Kirchenbibliotheken der Hauptkirchen Hamburgs zu untersuchen sein, da Hutter in seiner Vorrede zum „Derekh ha-Kodesh“ eine enge Zusammenarbeit mit Predigern dieser Kirchen angibt. Da die Kirchenbibliotheken heute nicht mehr bestehen und die Bestände aus verschiedenen, in dem Kapitel darzustellenden Gründen verloren gingen, werden alte Inventarien und Bibliothekskataloge der Kirchenbibliotheken heranzuziehen sein. Auf Grundlage des erstellten Rasters und dem Verzeichnis von Hebräischen Bibeln in Hamburg kann abschließend eine Liste von möglichen Quellen erstellt werden, die mit großer Wahrscheinlichkeit der hutterschen Bibeledition zugrunde liegen. Die möglichen Quellen werden an dieser Stelle auch vorzustellen sein. Den Abschluss bildet die Analyse einer Hebräischen Bibel, die durch einen Besitzvermerk eindeutig als Handexemplar Hutters klassifiziert werden kann. Dieses Handexemplar wurde in der Kirchenbibliothek von St.-Marien zu Loitz aufgefunden und enthält handschriftliche Bemerkungen Hutters, die einen Einblick in die Arbeitsweise des Hebraisten ermöglichen.

Relevanz der Studie für die theologische Forschung

Die inhaltliche Disposition dieser Studie hat aufgezeigt, dass ein interdisziplinärer Beitrag zum Leben und Werk Hutter vorliegt, wobei oftmals über Hutter selbst hinaus auf die geistesgeschichtlichen Entwicklungen der frühen Neuzeit verwiesen wird. Somit ist diese Arbeit nicht nur darin relevant Leben und Werk Hutter ausführlicher dazustellen und in den zeitlichen Kontext einzuordnen, sondern wird zudem eine Einführung in die christliche Hebraistik (mit Schwerpunkt auf das Luthertum) der reformatorischen und früh-nachreformatorischen Zeit in Deutschland geben. Dass ein solcher Einblick nötig ist, zeigt sich bereits darin, dass die letzte deutschsprachige Monografie hierzu 1870 unter dem Titel „Das Studium der Hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts“ erschien. Das Werk geht zurück auf den Historiker Ludwig Geiger (1848-1919). Deutschsprachige Publikationen neuerer Zeit erschienen in Form von Aufsätzen, wobei meist die Anfänge der Hebraistik oder auch die Geschichte der Hebraistik an der Universität Wittenberg in den Blick genommen werden. Gerade eine Betrachtung der Hebraistik im „Konfessionellen Zeitalter“ fehlt bislang. Diese Lücke in der Forschung kann nun am Beispiel Hutter gefüllt werden. Die Notwendigkeit, die christliche Hebraistik in der deutschsprachigen Reformation zu beleuchten, zeigt sich auch darin begründet, dass die Berücksichtigung der biblischen Ursprache in der Reformationsgeschichte betont wird. Allerdings fehlt es an Ausführungen, wie dieses Interesse zustande kam, wie das Hebräische erlernt werden konnte und vor allem, welche theologische Konzeptionen mit den Ursprachen, gerade dem Hebräischen, verbunden sein konnten. Im Kontext des Reformationsjubiläums 2017 gilt es diese wenig beachteten Zusammenhänge auszuführen.

Während es im deutschsprachigen Raum an einer aktuellen Monografie zur christlichen Hebraistik in der Reformationsepoche mangelt, finden sich bereits sehr gute Werke in der englischsprachigen Literatur. Hervorzuheben ist der Thesaurus hebräischer Bücher des 16. und 17. Jahrhundert, der in vier Bänden zwischen 2004 und 2011 von Marvin J. Heller herausgebracht wurde, sowie das 2012 erschienene Buch „Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660). Authors, Books and the Transmission of Jewish Learning“ von Stephen G. Burnett. Gerade das Werk von Burnett ist herauszustellen, da die Geschichte der christlichen Hebraistik aus geistesgeschichtlicher, aber auch

wirtschaftshistorischer Perspektive rekonstruiert wird. Burnett hat in seiner Studie das gesamte Gebiet Europas im Blick. Daher soll in der hier vorliegenden Studie ein Schwerpunkt auf die Christliche Hebraistik im Luthertum während des „Konfessionellen Zeitalters“ gelegt werden, wobei theologische, sprachwissenschaftliche, sozial- und wirtschaftshistorische Betrachtungen der christlichen Hebraistik zusammenkommen.

Weiterhin ist die vorgelegte Studie auch für die Hebraistik im Allgemeinen interessant, da sie einen Einblick in die historischen Wurzeln dieser Disziplin gewährt. Dabei werden nicht nur Werke aufgelistet. Im Zentrum steht vielmehr der Versuch die Methodik Hutters an konkreten Beispielen vorzuführen. Dies ist vor allem durch den praktischen Zugang Hutters zum Hebräischen möglich, der immer wieder die Frage nach der bestmöglichen didaktischen Aufbereitung der Sprache in seinen Werken stellte. Zudem kann aufgezeigt werden, wie frühe Editionen der „*Biblia Hebraica*“ zustande kamen und genutzt wurden.

Abschließend berührt die Studie auch Fragen der Judaistik, wenn es um das Verhältnis jüdischer Gelehrsamkeit und christlicher Hebraistik geht. Letztlich verweist dieser Beitrag auch auf die alttestamentliche Forschung. Dabei gewährt die Studie nicht nur Einblick in die textkritische Forschung, indem sie vorführt, wie die Editionen der Hebräischen Bibel zustande kamen und genutzt wurden, sondern verweist auch auf die Rezeption alttestamentlicher Texte im Kontext der frühneuzeitlichen Hebraistik.

Kapitel I: Die sprachdidaktische Analyse

1. Das sprachdidaktische Grundprinzip Elias Hutters

Bereits der Abschnitt zur Biografie Elias Hutters im Einleitungsparagrafen hat gezeigt, dass sich seine Werke insbesondere durch ein sprachdidaktisches Interesse auszeichnen. Am Anfang der Untersuchungen zur „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ steht daher auch diese Grundkonstante in den Arbeiten Hutters. Vorab ist hierzu der Begriff „Sprachdidaktik“ näher zu beleuchten. Im Mittelpunkt der analytischen Darlegungen soll das Werk Hutters stehen, das sich heute am ehesten über die Begriffe „Sprachdidaktik“ bzw. eine Form der „sprachwissenschaftlichen“ Aufarbeitung einordnen lässt. Allerdings ist hier zu berücksichtigen, dass es im frühneuzeitlichen Denken noch nicht die Sprachwissenschaft im heutigen Sinne gegeben hat. Vielmehr entwickelten sich in dieser Epoche langsam Tendenzen, die zu einer modernen Sprachwissenschaft führten. Wie die Analyse der Werke Hutters zeigen wird, war die Beschäftigung mit Sprache oftmals nicht vordergründig von einem wissenschaftlichen Interesse her geleitet. Meist lag die Betrachtung von Sprache in bestimmten Motivationen und Motiven begründet, die man heute in andere Wissenschaftszweige und sogar in den Bereich der Spekulation einordnen würde.¹

Zu Beginn dieses Kapitels steht daher ein kurzer Überblick über mögliche Motive, die in der frühen Neuzeit zur Beschäftigung mit Sprache geführt haben, wie sie heute unter dem Begriff „Sprachwissenschaft“ subsumiert wird. Das Studium von Sprache war in der frühen Neuzeit nicht vordergründig Arbeit von Linguisten. Vielmehr lassen sich die Entwürfe dieser Zeit der Arbeit von Gelehrten zuordnen, die man in moderner Perspektive durchaus auch anderen Wissenschaftsgebieten verorten würde.² Die Gelehrten waren dabei beeinflusst vom Renaissance-Humanismus. Stets hatten aber auch religiöse Komponenten einen wichtigen Stellenwert in den Arbeiten, was insbesondere in der Reformationsepoche neue Wege in der Beschäftigung mit Sprache zur Folge hatte. Die Beweggründe für diese Gelehrten sich mit Sprache zu befassen, können unter folgenden Gesichtspunkten zusammengefasst werden:

¹ Vgl. Klein, Am Anfang, 229.

² Vgl. Arens, Sprachwissenschaft, 49f.

- Sprache in Form von Grammatik, Rhetorik und Dialektik bildete das *trivium* („Dreiweg“) der *artes liberales* („freien Künste“) und somit eine unbedingte Voraussetzung für ein wissenschaftliches Studium. Im universitären Kontext galt die Reflexion Sprache allerdings nicht als eigener Wissenschaftszweig.
- Sprache ist Teil der *historia* („Geschichte“), wobei man versuchte geschichtliche Entwicklungen der Sprachentstehung und Beziehungen der Sprachen zueinander aufzuzeigen. Dabei findet sich oftmals eine gewisse Grundtendenz in den Werken. Sprachentwicklung wird im Prozess einer Zerfallsgeschichte gesehen. Grundlegendes Ausgangsdatum für diese Entwicklung ist dabei die babylonische Sprachverwirrung nach Gen 11,1-9. Demnach habe die Menschheit ihre einstige gemeinsame Ursprache verloren. In vielen Projekten der neuzeitlichen „Sprachwissenschaft“ wird daher der Versuch unternommen, diese einst vollkommene Ursprache zu finden (entweder durch Identifizierung mit einer bekannten oder seltener durch Konstruktion einer neuen Sprache).³ Gerade diese Vorstellung ist auch für das Werk Hutterers prägend, der im Hebräischen die vollkommene Ursprache sah, die es zu befördern galt. In diesem Zusammenhang ist auch auf apologetische bzw. patriotische Tendenzen in der frühen „Sprachwissenschaft“ zu verweisen: Man versuchte die eigene Nationalsprache als besonders darzustellen, im besten Fall durch eine Entwicklungslinie hin zur vollkommenen Ursprache. Beschäftigung mit Sprache führt somit auch zu frühen Ergebnissen der Etymologie.⁴
- Sprache ist Teil der *theologia* („Theologie“). Mit den Reformationsbewegungen des 16. Jahrhunderts erhält die Sprache im Kontext der Bibelauslegung eine ganz neue Bedeutung. Dabei kommen nun zwei Fragen auf: In welcher Sprache hat sich Gott offenbart? Welche Berechtigungen haben eigentlich Bibelausgaben in den Nationalsprachen, wenn sich Gott doch in einer anderen Sprache

³ In der frühen Neuzeit liegt dabei der Ursprung von ausführlicheren Werken, die sich mit der Frage nach etymologisch-komparativen Entwicklungen von Sprachen beschäftigen. Die Sprachenvielfalt wurde zwar schon in der Antike und im Mittelalter wahrgenommen, aber erst ab dem 16. Jahrhundert erscheinen hierzu Werke, die bisherige Annahmen bestätigen und daraus einen Nutzen ziehen wollen. Ein Beispiel hierfür ist Hutterer, der in seinem Werk versucht das Hebräische als göttliche Ursprache zu fördern und darin einen Effekt für die Gesellschaft sah. Ein kurzer Abriss zu dieser Entwicklung findet sich bei: Klein, Was wurde aus den Wörtern, 3-8.

⁴ An dieser Stelle sei auf Umberto Eco's Werk „Die Suche nach der vollkommenen Sprache“ verwiesen, in dem eindrücklich dargestellt wird, wie sich die Frage nach der einen vollkommenen Ursprache in der europäischen Geschichte darstellt. Für die vorliegende Arbeit ist dabei vor allem der Abschnitt zur „monogenetischen Hypothese“ (S. 84-126) von Interesse.

offenbarte? Zudem kommt der Beschäftigung mit Sprachen besondere Aufmerksamkeit aufgrund ihres Nutzens für die christliche Mission zu.

- Sprache ist Kommunikation. Gerade in der Zeit Hutters stellt sich die Frage neu, wie Kommunikation mit Sprache gelingen kann. In einer Gegenwart, die als Krise wahrgenommen wurde, sollte die Interaktion zwischen Menschen wieder gelingen, damit sich die Verhältnisse verbessern können. Weiterhin ist die Vorstellung vom babylonischen Turmbau wichtig: Wie kann nach der Sprachverwirrung eine gemeinsame Basis zur Kommunikation, eine „Einheit in der Vielheit“⁵, hergestellt werden? Oder haben gar die verschiedenen Sprachen ihren eigenen Stellenwert und eine gemeinsame Basis kann nicht ausgemacht werden? Für das Werk von Elias Hutter sollte dabei vor allem die erste Fragestellung wichtig sein. Er selbst erhoffte sich durch die Nationalsprache Deutsch und göttliche Ursprache Hebräisch ein Ende der Konflikte und somit einen Beitrag zum Heil der Menschen.⁶

Im Werk Hutters kommen diese Aspekte frühneuzeitlicher „Sprachwissenschaft“ zusammen. Dabei stellt sich für Hutter nicht nur die Frage der didaktischen Aufarbeitung von Sprache für den Unterricht, sondern er versuchte auch einen höheren Nutzen von Sprache für die Menschen zu generieren. Dieser höhere Nutzen von Sprache zielte stets auf eine weltliche und religiöse Perspektive ab: Sprache führe nach Hutter zu einer verbesserten Kommunikation des Menschen zu Mensch und Gott und bedeutet somit eine Verbesserung der menschlichen Existenz. Um diese Verbesserung zu erreichen, entwickelte Hutter seine Methoden, die im Folgenden vorgestellt werden sollen. Am Ende steht der Versuch die einzelnen Methoden und Werke Hutters in ein Gesamtkonzept zu überführen, das die soeben vorgestellten Grundthemen frühneuzeitlicher „Sprachwissenschaft“ deutlich werden lässt.

1.1. Cubus alphabeticus

Das erste didaktische Werk Hutters war der „*Cubus alphabeticus*“. Gleichzeitig ist mit diesem Werk auch eine eigene Methode Hutters zum Erlernen des Hebräischen

⁵ Die Formulierung wird im Buch von W. P. Klein verwendet und wird an dieser Stelle übernommen, da sie am besten das Anliegen frühneuzeitlicher „Sprachwissenschaft“ zusammenfasst.

⁶ Siehe hierzu Abschnitt 6 im kulturgeschichtlichen Kapitel.

verbunden. Der *Cubus* ist in fünf bekannten Auflagen erschienen.⁷ Die erste Ausgabe erschien 1578 in Hebräisch und Deutsch bei Froben in Basel und gilt heute als verschollen. Die Existenz dieser Ausgabe ist allerdings im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ belegt.⁸ 1586 brachte Hutter eine zweite Ausgabe des *Cubus* in Hamburg heraus.⁹ Zwei Jahre später folgte eine Fassung in Hebräisch und Latein, die in Hamburg von einem Mitarbeiter Hutters, David Wolder (gest. 1604),¹⁰ herausgegeben wurde. Die Ausgabe unterscheidet sich nicht nur in der Latinisierung, sondern wurde auch um ein Vorwort von David Wolder erweitert, das die Benutzung des *Cubus* anhand eines Anwendungsbeispiels darstellt. Hinzugekommen ist auch eine Vorrede von Jacob Coler (1537-1612).¹¹ Coler war ein durchaus umstrittener und streitbarer lutherischer Theologe seiner Zeit,¹² der ebenfalls Mitarbeiter Hutters war und auch im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ dankend erwähnt wird.¹³

Zwar nicht unter dem Titel *Cubus* erschienen, jedoch in Anlehnung an das Prinzip, erstellte Hutter wohl am Ende der 1580er Jahre das „*Principium Sapientiae*“¹⁴, auf das noch im Vergleich zu Hutters *Cubus* einzugehen ist.

Im Jahre 1603 folgte eine anonyme Ausgabe des hutterschen *Cubus* als hebräisch-deutsche Fassung. Diese Ausgabe wurde von Georg Ludwig Froben (1566-1645) herausgebracht, der im Vorwort zu dieser Version weder auf Hutter noch auf dessen

⁷ Vgl. Müller, Deutsche Lexikographie, 270-274.

⁸ Weiterhin findet der *Cubus* in seiner Struktur auch schon in den ersten Bittschreiben an den Kaiser von 1581 Erwähnung, wenn Hutter von „*ex Cubo & Quadrato Geometrico*“ („aus geometrischen Würfel und Quadrat“) schreibt.

⁹ Voller Titel dieser Ausgabe: „Urim we Thummim *vel Cubus Alphabeticus Sanctae Linguae Ebraeae*.“

¹⁰ David Wolder war Prediger in Hamburg und hatte seine theologische Ausbildung in Rostock absolviert. Er gehörte bereits bei der Bearbeitung der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ zu den engsten Mitarbeitern Hutters und wird im Vorwort dieser Bibelausgabe nicht nur lobend und dankend von Hutter erwähnt, sondern auch zusammen mit anderen Mitarbeitern als מנצחים („Aufseher“) bezeichnet.

¹¹ Voller Titel dieser Ausgabe: „*Cubus Alphabeticus Sanctae Ebraeae Linguae Vel Lexici Ebraici Novum Compendium* τερτύγωνον, *in tabulas Alphabeticas ita digestum, ut singulae Radices nativam & congenerem derivatarum vocum significationem, in suis communium angulorum areolis, primo statim intuitu, lectori sese offerant.*“

¹² Coler fiel in seiner Zeit vor allem als ein rigoroser Vertreter der lutherischen Orthodoxie auf. Diese Haltung führte immer wieder zu Konflikten an seinen Wirkorten, was sich in seiner unsteten Biografie widerspiegelt. So musste er etwa eine Pfarrstelle in Lauban wegen seiner Angriffe auf den katholischen Klostervogt aufgeben, während seiner Zeit als Pfarrer im schlesischen Neukirch ging er öffentlich gegen seinen Superintendenten vor, dessen Lehre von der Person Christi er nicht als lutherisch genug ansah und im flacianischen Streit rühmte er sich erfolgreich gegen Matthias Flacius (1520-1575) vorgegangen zu sein. Mehr dazu in: Schimmelpfennig, Adolf: Colerus, Jacobus, in: Allgemeine Deutsche Biographie 4 (1876), S. 401-402.

¹³ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 6.

¹⁴ Voller Titel: „Reschit Hokhmah – *Hoc est Principium Sapientiae sive elementorum doctrina ex dispositione.*“

größere sprachdidaktische Konzeption, zu dem der *Cubus* gehört, eingeht.¹⁵ Froben verstand die von ihm verlegte Ausgabe als reines Nachschlagewerk zum Erlernen der hebräischen Sprache. Dass Hutter in dieser Version nicht als eigentlicher Autor erwähnt wird, liegt wohl in seinem finanziellen Misserfolg in Nürnberg begründet. Eine Ausgabe, die auf Elias Hutter als Urheber verweist, wäre in dieser Zeit aufgrund des schlechten Rufs von selbigem hinderlich für den Verkauf gewesen.

Eine weitere Auflage fand der *Cubus* in einer Kleinstausgabe (7x11 cm) im 1628 erschienenen Werk „*Manipulus Linguae Sanctae sive Lexicon Hebraeo Latinum, ad formam Cubi Hutteriani adornatum, multisque in locis adauctum*“ vom Hutter-Schüler Daniel Schwenter (1585-1636), der Elias Hutter bei seinem Hebräischstudium in Nürnberg kennenlernte und später als Professor für Hebräisch und orientalische Sprachen an der Universität Altdorf lehrte. In dieser Fassung wurde die für den *Cubus* charakteristische Gitterstruktur aufgelöst und eine Darstellungsform wie im noch vorzustellenden hutterschen „*Principium Sapientiae*“ gewählt. Auch folgt Schwenter nicht in allen Punkten seinem Lehrer Hutter. Zwar baut das Wörterbuch auf dreiradikaligen Wurzeln – wie beim *Cubus* – auf, Schwenter zeigt aber auch an, wenn ein hebräisches Wort nur aus zwei Konsonanten besteht. Aus solchen Wurzeln hätte Hutter eine dreiradikalige Wurzel rekonstruiert, unabhängig davon ob die Wurzel im biblischen Hebräisch tatsächlich existiert (wie sich dies darstellt, wird anhand von Beispielen in Abschnitt 2.2. des ersten Kapitels ausgeführt).¹⁶ Dieses Vorgehen zeugt von einer stärker philologisch motivierten Arbeit. Auch verzichtet Schwenter auf ein Vorwort mit einer Ausführung zu Hutters Arbeit und Verdienst. Er stellt dem lexikografischen Teil einen kurzen Abriss über die Morphologie des Hebräischen voran.¹⁷

Für die Darlegung der hutterschen Methode in diesem Werk dient vor allem die Ausgabe von 1586 als Grundlage, die auch ein von Hutter verfasstes Vorwort enthält. Vergleichend soll in einem zweiten Schritt auch auf die woldersche Ausgabe von 1588

¹⁵ Voller Titel dieser Ausgabe: „*Cubus Hebraico Germanicus*. Das ist ein *Dictionarium*, auß welchem ein jeglicher so nur Ebreisch lesen kan einer jeglichen Radicis oder Schoresch deutsche bedeutung ergründen und also die h. Sprach in wenig Zeit mit geringer Mühe lernen und verstehen kann.“

¹⁶ An dieser Stelle seien nur drei Beispiele für die Abänderungen Schwenters genannt. Die Wörter מן, מן, מן und שר werden im Gegensatz zu Hutter allein stehend und nicht unter den dreiradikaligen Wurzeln מיה, מיה, מיה und שרה aufgeführt.

¹⁷ Dazu gehört die Grundeinsicht, dass Wurzeln im Hebräischen von zentraler Bedeutung sind und aus drei *Radicales* bestehen. Zu diesen Radikalen treten *Serviles* (Flektionsmorpheme), die *Tempores* (Aspekte) und *Coniugationes* (Stämme) anzeigen. Weiterhin gibt Schwenter einen kurzen Überblick über die *Coniugationes* (Stämme) im Hebräischen.

eingegangen werden. Der „*Cubus alphabeticus*“ ist im weitesten Sinn ein Nachschlagewerk für das biblische Hebräisch. Dabei soll ein Überblick über die dreiradikaligen Wurzeln des Hebräischen vermittelt werden, die bei Hutter nicht nur Verben, sondern auch Segolata, also Nomen, umfassen. Weiterhin finden sich auch Wurzeln, die im biblischen Hebräisch nicht belegt sind, für Hutter aber ursprüngliche Formen zu einigen Wörtern darstellen. Dieser Zusammenhang wird noch im zweiten Abschnitt dieses ersten Kapitels bei der Analyse des hebräischen Texts im „Derekh ha-Kodesh“ genauer dargestellt werden. Um eine Wurzel im *Cubus* nachzuschlagen, ist es nötig, diese aus der Gitterstruktur herauszuarbeiten (siehe Abb. 1 auf S. 510 im Abbildungsverzeichnis). Dieses Gitter folgt der Methode der Kombinatorik und soll dem Lernenden aufzeigen, dass das Hebräische einer bestimmten Ordnung folgt. Das Gitter ist folgendermaßen aufgebaut: Oben befinden sich auf jeder Seite 24 Spalten mit den Buchstaben des Hebräischen in alphabetischer Reihenfolge. Die Anzahl der Buchstaben kommt zustande, da ך und ך getrennt voneinander aufgeführt werden. Am linken Rand jeder Seite des *Cubus* finden sich ebenfalls in alphabetischer Reihenfolge 24 Zeilen mit hebräischen Buchstaben, wobei hier nun ך und ך einzeln aufgeführt werden. Am rechten Rand hingegen ist nur ein Konsonant des Hebräischen aufgeführt. Dieser Konsonant ist der Leitbuchstabe und erster Radikal der dreistelligen Wurzel. Um die Wurzel aus dem Gitter herauszuarbeiten, muss der zweite Radikal von den oberen Spalten hinzugefügt werden. Der letzte Konsonant der Wurzel wird von den Zeilen am linken Rand gestellt. Hat man so die Wurzel aus den einzelnen Buchstaben kombiniert, wird auf ein Quadrat im Gitter verwiesen, das die Bedeutung dieser Wurzel enthält. Dabei steht selten nur eine Bedeutung. Meist gibt Hutter Bedeutungsreihen und Wortfamilien an. Im Gitter sind nun nur die Stellen ausgefüllt, die tatsächlich eine Bedeutung im biblischen Hebräisch haben. Die leeren Kästchen erfüllen ebenfalls einen noch vorzustellenden Zweck in Bezug auf die Heilsrelevanz, die Hutter in seinem *Cubus* – und anderen Werken – sah.

Mithilfe dieser Methodik wird das Erlernen des Hebräischen greifbarer. Hutter gelingt es, die Morphologie zu veranschaulichen. Dabei geht er davon aus, dass die Wurzeln im Hebräischen von besonderer Bedeutung für das Erlernen der Sprache sind. Allerdings braucht es, um den *Cubus* verwenden zu können, aufseiten der Lernenden die Fähigkeit die dreistelligen Wurzeln im hebräischen Text zu isolieren. An diesen Zusammenhang hat Hutter ebenfalls gedacht und führt bereits im Vorwort zum *Cubus* seine Methode der *literae*-Unterscheidung ein, auf die noch ausführlicher im nächsten Unterpunkt

eingegangen wird. An dieser Stelle sei nur kurz darauf verwiesen, dass Hutter mit dieser Methode mittels des Druckbilds zwischen Wurzel- und Flexionsmorphemen unterscheidet. Dabei werden Wurzelmorpheme von ihm als *Radicales* bezeichnet und sind komplett schwarz gedruckt, wohingegen die Flexionsmorpheme als *Serviles* benannt werden und innen hohl gedruckt sind.

Die Methode findet nun im *Cubus* Verwendung. Am unteren Rand jeder Doppelseite, die einem Buchstaben des Hebräischen gewidmet ist, führt er Beispielsätze an. Diese hebräischen Sätze beginnen immer mit dem Konsonanten der Seite und zeichnen sich durch das Druckbild der *literae*-Unterscheidung aus. Für den Lernenden ist es somit möglich, die Methode *Cubus* anhand der Beispielsätze auszuprobieren. In diesem Zusammenhang ist auch noch auf eine weitere didaktische Hilfestellung zu verweisen. Auf dem Titelblatt findet sich eine Kreuzfigur, die aus hebräischen Buchstaben zusammengesetzt ist (siehe Abb. 2 auf S. 511 im Abbildungsverzeichnis). Die 22 Buchstaben¹⁸ sind dabei alphabetisch angeordnet und werden im Druckbild mit der Unterscheidung von *Radicales* und *Serviles* dargestellt. Damit zeigt Hutter dem Benutzer seines *Cubus* an, welche Buchstaben immer als Wurzelmorphem auftreten und welche zudem Flexionsmorphem sein können. Dadurch ist es für den Lernenden erheblich leichter, die Wurzeln im hebräischen Text zu identifizieren, wenn dieser das Druckbild Hutters nicht zur Hand hat. Bei der Kreuzfigur wählt Hutter wieder einen geordneten Aufbau, wobei neben dem Kreuz aus 22 Buchstaben noch eine Krone aus elf hohl gedruckten *Serviles* dargestellt wird.

Das hier vorgestellte Programm zum Spracherwerb findet sich in abgeschwächter Form in der wolderschen Ausgabe von 1588. Die hebräischen Beispielsätze fehlen ganz auf den Doppelseiten. Lediglich im Vorwort stellt Wolder am Beispiel von Gen 3,15 dar, wie der Text im Hebräischen in Kombination von *Cubus* und *literae*-Unterscheidung zu bearbeiten ist. Da zu diesem Zeitpunkt bereits die „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ herausgegeben war, in welcher die *literae*-Unterscheidung auf die gesamte hebräische Bibel angewandt wird, ging Wolder in seiner Ausgabe wohl nicht mehr ausführlich auf den Methodenzusammenhang ein. Von daher überrascht es auch nicht, dass die Kreuzfigur auf dem Titelblatt nun ebenfalls nicht mehr verwendet wurde. Der Titel ist in dieser Ausgabe ebenfalls abgeändert worden. Hutter nennt in seiner Ausgabe zunächst einen hebräischen Titel für den *Cubus*: אורים ותמים.

¹⁸ Die Zahl ergibt sich, da Hutter װ und ן als einen Buchstaben ansieht und daher auch nur einmal anführt.

Mit diesem Titel wird ein besonderer Anspruch des *Cubus* ausgedrückt, der auf die Heilsrelevanz verweist, die Hutter in seinem Werk sah. Das Begriffspaar אֲוִרִים וְתוּמִיִּם begegnet nur selten im Alten Testament (Ex 28,30; Lev 8,8; Dtn 33,8; Esr 2,63; Neh 7,65; der Begriff אֲוִרִים alleinstehend findet sich in Num 27,21 und 1Sam 28,6). Vom biblischen Befund her steht das Begriffspaar meist im Zusammenhang mit priesterlichen Handlungen bzw. אֲוִרִים וְתוּמִיִּם sind „exklusiv dem Priester zugeordnet“¹⁹, wobei sie in den Kontext des kultischen Orakelwesens einzuordnen sind und somit Ausdruck göttlicher Offenbarung sind.²⁰ Wie אֲוִרִים וְתוּמִיִּם konkret angewandt wurden, kann aufgrund des biblischen Befunds nicht geklärt werden.²¹ In der Zeit Hutters deutete man das Begriffspaar insbesondere als einen Verweis auf göttliche Offenbarung.²² Ein Beispiel hierfür ist Aegidius Gutmann (1490-1584), der im achten Abschnitt des dreizehnten Kapitels seines Werks „Offenbarung Göttlicher Majestat“ (erstmal 1619 verlegt) die Urim und Thummim in den Bereich der Gottessprache einordnet. Demnach handle es sich bei diesem Begriffspaar um Werkzeuge, damit Gott zu den Menschen sprechen und sich offenbaren kann. Das Wissen um diese Werkzeuge ist allerdings verloren gegangen, kann aber wieder neu erlangt werden, wenn sich die Menschen von der Sünde lösen.

Das Beispiel zeigt, wie inhaltlich aufgeladen dieses Begriffspaar zur Zeit Hutters war. Hutter verwendet den Titel nicht nur an dieser Stelle, sondern bezeichnet auch im Vorwort zu seinem 1598 erschienenen „*Dictionarium harmonicum Biblicum*“²³ den *Cubus* als Urim und Thummim sowie bei seinen Ausführungen im „Öffentlich Außschreiben“²⁴. Dahinter steht wohl die Vorstellung, dass mit dem *Cubus* der Mensch in der Lage ist, Gottes Botschaft bzw. die göttliche Offenbarung in der Schrift zu verstehen, um so zum Heil zu kommen. Dass Hutter eine eschatologische Perspektive in seinem Werk sah, wird bereits im Vorwort zum *Cubus* von 1586 deutlich. Dort heißt es über den Zweck des Werks, dass „[...] also Gottes Reich gemehret / des Teuffels werck zerstöret / und der hochgelobten verächter hochmut gestillet werde.“²⁵ Noch deutlicher bringt Hutter die Heilsperspektive im Kontext des *Cubus* im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ zur Geltung. Dort betont er, dass der *Cubus* sich im himmlischen Jerusalem

¹⁹ Beyerle, Der Mosesegen, 122.

²⁰ Vgl. Beyerle, Der Mosesegen, 123.

²¹ Vgl. Beyerle, Der Mosesegen, 122.

²² Vgl. Van Dam, The Urim and Thummin, 99-102.

²³ Vgl. Hutter, *Dictionarium harmonicum*, 3 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

²⁴ Vgl. Hutter, *Öffentlich Außschreiben*, 36 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

²⁵ Hutter, *Urim we Thummim*, 3 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

nach Off 21,16 widerspiegele. Die Ordnung in seinem Werk entspricht also dem zukünftigen Reich Gottes. In den Vorworten zu seinen späteren Werken betont Hutter zudem, dass seine Arbeiten nur mithilfe des Heiligen Geistes zustande kamen, der den Menschen beim Erlernen der Sprachen helfen will. Auch wenn Hutter es nicht ausdrücklich formulierte, so kann doch angenommen werden, dass er seinen *Cubus* als göttlich offenbartes Hilfsmittel zum Erlernen der Sprachen, das zum Erlangen des Heils beiträgt, ansah. Zumindest sahen es Zeitgenossen Hutters so, die über das Werk Hutters sagten, dass der *Cubus* „*non Eliae inventum, sed spiritus sancti peculiare munus*“²⁶ („nicht Erfindung von Elias Hutter, sondern als Gabe vom Heiligen Geist geschenkt sei“).

Darüber hinaus sah Hutter eine weitere Möglichkeit, wie der *Cubus* dazu beitragen kann, dass Menschen das Heil erlangen. Diese Möglichkeit liegt in der Vorstellung von Kombinatorik und (christlicher) Kabbala²⁷ begründet. Sie soll an dieser Stelle kurz vorgestellt werden und hat insbesondere für die Zusammenschau der hutterschen Sprachdidaktik am Ende dieses ersten Abschnitts Bedeutung. Ein längeres Zitat aus dem hutterschen Vorwort zum *Cubus* soll diese Vorstellung näher beleuchten:

„Wer nun diese naive *Invention* und sachen recht verstehen und brauchen wil / der muß gedencken / das er mit mir und Adam unserm ersten Vater im Paradeis sey / sehe höre und lerne da / aus Gottes befehl / aus natürlicher vernunft / und anschawung der Creaturen / nach der heiligen dreyfaltigkeit / welche damals zugegen gewesen / durch drey eintzele buchstaben allen dingen schlechte und einfaltige namen geben / lerne auch aus anweisung der Natur / wie die wort nicht in einem stande unnd wesen bleiben / sondern wegen der umbstehenden zeit / Person / zahl / und maß etc. verendert vermehrt / vermindert / versetzt / vermengt und unterschieden werden / das die buchstaben wort und sprache / sindt ein Spiegel der Natur / ohne welche wir zu derselben erkenntnis nicht recht kommen können [...].“²⁸

In diesem Zitat werden verschiedene Aspekte der Arbeit Hutters deutlich. Zunächst sieht er seine Arbeit in der kabbalistischen Tradition der *lingua adamica* verortet. Diese Vorstellung geht davon aus, dass Adam als erster Mensch vor dem „Sündenfall“ durch die Benennung der Tiere Anteil an der göttlichen Sprache hatte.²⁹ Viele christliche Gelehrte zur Zeit Hutters waren von dieser Vorstellung der Kabbala fasziniert und versuchten daher, einen Zugang zur vollkommenen göttlichen Ursprache zu finden.

²⁶ Behrmann, Hamburgs Orientalisten, 30. Leider gibt Behrmann nicht an, woher seine Quelle für dieses Zitat der Zeitgenossen Hutters stammt.

²⁷ Zur christlichen Kabbala siehe Abschnitt 4.1.1. im kulturgeschichtlichen Kapitel.

²⁸ Hutter, *Urim we Thummim*, 3.

²⁹ Vgl. Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala*, 24f.

Hinzu kam, dass man in der Lehre der Kabbala eine Heilsrelevanz des Hebräischen für die Menschen annahm.³⁰ Es entwickelte sich eine Art „spekulativer Philologie“,³¹ zu der auch Hutters *Cubus* gezählt werden kann. Hierzu verbindet Hutter nun die Methode der Kabbala mit der Methode der Kombinatorik³² in seinem *Cubus*. Die Kombinatorik ist dabei eine Methode an der „Grenze zwischen dem rational-universalistischen und dem metaphysisch-mystischen Diskurs der Sprachtheorie.“³³ Die Verschmelzung der beiden Methoden Kabbala und Kombinatorik ist wiederum typisch für die Zeit, wobei der huttersche Ansatz, der sich auf die Wiederherstellung des Hebräischen hin zur ursprünglich angenommenen Gesamtheit dieser Sprache begrenzt, noch recht gemäßigt daherkommt.³⁴ Bei Hutter äußert sich diese Methode nun in den schon erwähnten Leerstellen des *Cubus*. Diese Stellen können letztendlich mit Bedeutungen gefüllt werden. Dies führt dazu, dass das Hebräische als göttliche Universalsprache dient, mit der alles benannt werden kann (dieser Aspekt wird insbesondere im Zusammenhang mit Hutters Konzept der *Harmonia linguarum* wichtig). Gemäß der kabbalistischen Vorstellung von der adamischen Sprachgebung meint Hutter durch den *Cubus* die Welt, wie einst Adam im Paradiesgarten, mit einer Universalsprache (Hebräisch, die von

³⁰ Vgl. Klein, Am Anfang, 80f.

³¹ Schmidt-Biggemnn, Geschichte der christlichen Kabbala, 4.

³² Das Prinzip war in der „Sprachwissenschaft“ der frühen Neuzeit weit verbreitet und geht auf Raimundus Lullus (ca. 1232-1316) zurück. Der aus Spanien stammende Gelehrte war vor allem in der Mission im Mittelmeerraum tätig und suchte mithilfe seiner Methoden nach einer „Einheit in der Vielheit“ der Sprachen. Aufgrund seiner Tätigkeit empfahl er Christen das Studium orientalischer Sprache, um „Mission“ bei Muslimen und Juden betreiben zu können. Das Prinzip lässt sich folgendermaßen beschreiben: „Aus der Kombination einer bestimmten Anzahl von Grundkategorien, die sich nicht mehr in einfachere Kategorien zerlegen lassen, werden sämtliche Sachverhalte und Abläufe des Universums erschlossen.“ (Gardt, Geschichte der Sprachwissenschaft, 140). Dieses Grundprinzip wurde von „Sprachwissenschaftlern“ der Zeit Hutters auf die Suche nach einer Universalsprache übertragen, nachdem es in jeder Sprache gleiche Formelemente gibt, die zu einer universalen Sprache kombiniert werden können. Dabei übernehmen meist einzelne Buchstaben oder Silben die Funktion der Grundkategorien, die miteinander kombiniert werden. Wie solche Projekte der Kombinatorik aussehen konnten wird dargestellt bei: Klein, Am Anfang, 104-120.

Allerdings war auch in der kabbalistischen Lehre das Prinzip der Kombinatorik nicht unbekannt und findet sich bereits im *Sefer Jezirah*, das als eine der ältesten Quellen gilt, aus der sich die mittelalterliche Kabbala entwickelte. In dem Werk wird beschrieben, dass sich Gottes Schöpfung aus Kombinationen der zehn Sefiroth und 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets heraus erklären lasse. Weiterhin wird die Kombinatorik auch in den Grundmethoden der jüdischen Kabbala zur Schriftauslegung deutlich: Notarikon, Gematria und Temurah. Vgl. Eco, Die Suche, 38-46. Im Renaissance-Humanismus der frühen Neuzeit wurden diese Texte und Ideen neu entdeckt und mit christlicher Färbung übersetzt und verbreitet. Wichtig für diese Entwicklung sind etwa der aus Florenz stammende Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) mit seinen 900 „*Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae*“ (1486) sowie der Deutsche Johannes Reuchlin (1455-1522) mit seinem Werk „*De arte cabalistica*“ (1517). Vgl. Eco, Die Suche, 130-135. Im Werk von Hutters zeigt sich an verschiedenen Stellen der Einfluss dieser christlichen Kabbala, deren Begründer Pico und Reuchlin sind. Siehe Hierzu auch Abschnitt 4.1.1.

³³ Gardt, Geschichte der Sprachwissenschaft, 73.

³⁴ Vgl. hierzu Eco, Die Suche, 138-142, um einen Eindruck von anderen Modellen zur Verbindung der beiden Methoden in der frühen Neuzeit zu haben, bei denen Sprache nur ein Teilaspekt der Betrachtung ist.

Hutter in einigen Werken als das „Adamische“ bzw. „*lingua Adamica*“ bezeichnet wird) benennen zu können. Somit hat der Mensch mit dem *Cubus* wieder Anteil an der göttlichen Sprache und erhält Zugang zum göttlichen Heil.³⁵ Diese Vorstellung wird bei Hutter aber erst im „Offentlich Außschreiben“ (1602) explizit ausformuliert. Dort schreibt Hutter über die „dieser heiligen Göttlichen und Adamischen Namens kunst“³⁶ als Rekonstruktion der „*lingua divina & adamica*“ („göttliche und adamische Sprache“) mithilfe des *Cubus*:

„Darauß dann volget / wann man *per Cubicam Connexionem, vel Circularem Revolutionem*, drey *Alphabetha* mit einander herumb drehet und verwechselt / und drey und aber drey Buchstaben *extrahirt* unnd außzeucht / daß man die ganze *Ideam Impositionis Divinae & Adamicae*, das ist / die Edelste / uhralte Gottes und Adams kunst / so Adam im Paradeiß / noch vor dem Fall von GOTT selbst empfangen / und auß Gottes Befehl gebrauchet hat / inn gantz kurtzer und geschwinder zeit / gründlich verstehen / und nützlich gebrauchen lernen kan / [...] und die gantze Natur gerichtet / gantz vollkommen *proponirt* und dargestellt wirdt.“³⁷

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist zudem, dass der *Cubus* aus dreistelligen Wurzeln besteht, die für Hutter Sinnbild der Trinität sind und auf die göttliche Sprachgebung zurückgehen, bei der ebenfalls die „dreyfaltigkeit“ beteiligt war.³⁸ Die hier gegebene Vorstellung des *Cubus* zeigt vor allem, dass im hutterschen Ansatz pädagogisches und religiöses Interesse untrennbar zusammenkommen, was prägend für seine weiteren Werke ist.

Eine Besonderheit zu den bereits vorgestellten Ausgaben des *Cubus* ist das „*Principium Sapientiae*“. Der seltsam klingende Titel (in lateinisch und hebräisch „Ursprung der Weisheit“) gibt nur bedingt Auskunft über den Charakter dieses Werks. Mit dem „*Principium Sapientiae*“ liegt eine Kleinstausgabe des „*Cubus alphabeticus*“ im Format 5x7 cm vor. Im Werk findet sich kein Erscheinungsjahr, allerdings lässt sich der Zeitraum recht gut eingrenzen. Der *Terminus ante quem* ist das Jahr 1593, da hier in der

³⁵ Die Notwendigkeit, das Hebräische als Ursprache zu rekonstruieren liegt wohl nicht nur in der Unvollständigkeit des biblischen Hebräisch begründet, sondern knüpft wohl auch an die Vorstellung der Zeit an, wonach die adamische Sprache bereits mit dem „Sündenfall“ beschädigt wurde und nicht mehr vollständig vorliegt. Dies bestätigt sich, wenn man die Verbindung von Sprachenstudium und Wiederherstellung der paradiesischen Verhältnisse im „Offentlich Außschreiben“ Hutters bedenkt. Siehe zu der Theorie der Abstufung des Verlusts der göttlichen Ursprache auch: Klein, Die ursprüngliche Einheit, 29.

³⁶ Hutter, Offentlich Außschreiben, 36.

³⁷ Hutter, Offentlich Außschreiben, 35f. An dieser Stelle sei angemerkt, dass kein Bericht Hutters über seine genaue Kenntnis der Kabbala existiert. Allerdings gibt er im „Offentlich Außschreiben“ an, sich mit Kabbalisten und Lullisten beschäftigt zu haben, was zu dieser Auslegung des „*Cubus alphabeticus*“ geführt haben könnte. Vgl. Hutter, Offentlich Außschreiben, 57.

³⁸ Im Titelblatt zur „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ findet sich eine interessante grafische Darstellung zu dieser Vorstellung aus dem *Cubus*, die gesondert im Abschnitt 2.1.1. betrachtet werden soll.

Erstausgabe des „ABC BÜchleins“ bereits auf das Werk verwiesen wird und das dieses in Lübeck käuflich zu erwerben sei.³⁹ Schwieriger ist die Bestimmung des *Terminus post quem*. Am wahrscheinlichsten ist hierfür das Jahr 1589 anzunehmen. Im „ABC BÜchlein“ wird das „*Principium Sapientiae*“ zusammen mit anderen Titeln aus den späten 1580er Jahren aus der Hamburger Zeit Hutterers genannt. Allerdings findet sich in den Werken der Hamburger Zeit kein Verweis auf das „*Principium Sapientiae*“, weshalb anzunehmen ist, dass es erst in Frankfurt an der Oder zu Ende gebracht wurde, was auch mit dem angegebenen Erscheinungsort im BÜchlein übereinstimmt. Da Hutterer sich 1589 in der Stadt aufhielt, um seinen Magister zu erwerben, darf dieses Jahr als wahrscheinlichstes Datum der Veröffentlichung gelten.

Der Charakter des Werks entspricht am ehesten einem Hebräischlexikon mit dem Ziel, die hebräische Sprache geordnet darzustellen. Vorangestellt ist daher auch eine Laut- und Schriftlehre zum Hebräischen sowie eine Übersicht zu den Akzenten. Hierbei stellt Hutterer Konsonanten und Vokale des Hebräischen zusammen mit den griechischen und lateinischen Äquivalenten, ähnlich wie im „ABC BÜchlein“, dar. Auf eine Gruppierung der hebräischen Konsonanten, etwa wie schon in anderen Werken nach *literae Radicales* und *Serviles* geordnet, verzichtet er und schreibt die Buchstaben des Hebräischen nur in alphabetischer Reihenfolge auf. Auf eine Gruppierung der Konsonanten wie in späteren Werken, namentlich „*Prima Elementa*“ (1601) und „*Restitutio Methodi*“ (1602), wird verzichtet. Bei der Darstellung der Punktation erfolgt wiederum eine gewisse Systematisierung, in der Hutterer darauf verweist, ob die Punktation *Superiora* („oberhalb“), *Interiora* („innerhalb“) oder *Inferior* („unterhalb“) eines Wortes auftritt. Hauptsächlich ist das Werk aber ein an den *Cubus* angelehntes Wörterbuch. Dementsprechend wurden alle Wurzeln des Originals aufgenommen, die Gitterstruktur und damit verbundenen Leerstellen wurden allerdings weggelassen (siehe Abb. 3 auf S. 511 im Abbildungsverzeichnis). Der Aspekt, die dreiradikaligen Wurzeln beim Nachschlagen zu erarbeiten, wurde jedoch beibehalten. Hierzu findet sich der erste Wurzelradikal am rechten Rand einer Doppelseite. Der zweite Radikal wird nun in der Mitte einer Seite angegeben. Unter diesem zweiten Wurzelkonsonanten sind nun alle Konsonanten vermerkt, die als dritter Wurzelradikal dienen können. Die entsprechende Bedeutung der Wurzel wurde neben dem dritten Wurzelkonsonanten vermerkt. Da die Leerstellen in diesem Werken im Vergleich zum *Cubus* fehlen, kann Hutterer damit

³⁹ Vgl. Hutterer, Künstlich New ABC Buch 58.

seinem Anspruch, das Hebräische in seiner Gesamtheit als göttliche Ursprache zu rekonstruieren, nicht gerecht werden, allerdings erfüllt er auf neue Weise seinen Anspruch ein *Compendium* des Hebräischen zu schaffen.

1.2. Literae-Unterscheidung

Bei der Vorstellung des Prinzips *Cubus* wurde deutlich: Nur wer in der Lage ist die Wurzeln des Hebräischen zu isolieren, kann mit einem solchen Nachschlagewerk umgehen. Daher führte Hutter bereits im *Cubus* die Methode der *literae*-Unterscheidung ein, die in seiner Hamburger Zeit zunächst auf einzelne biblische Bücher und schließlich auf das gesamte Alte Testament in der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ angewandt wurde. Die Methode blieb auch in seinen späteren Werken, die vor allem dem noch darzustellenden Prinzip der *Harmonia linguarum* gewidmet waren, beim Hebräischen und Aramäischen erhalten. In diesem Abschnitt ist daher ein kurzer Überblick zu geben, welche Werke Hutters in der Hamburger Zeit verlegt wurden, die sich durch die *literae*-Unterscheidung auszeichnen. Auch soll die Methode vorgestellt werden. Jene wird im zweiten Teil dieses Kapitels ausführlicher anhand von Beispielen aus dem „*Derekh ha-Kodesh*“ demonstriert werden.

Erste biblische Bücher, die das Druckbild der *literae*-Unterscheidung aufweisen, erschienen ab 1586. Zu Beginn verlegte Hutter Psalter, Daniel und Maleachi. Zusätzlich erschien 1588 eine gemeinsame Ausgabe von Psalter und Daniel. Dabei wählte Hutter ganz bewusst den Psalter als erstes aus, um der Öffentlichkeit die Methode vorzuführen.⁴⁰ Im Vorwort schreibt Hutter dazu:

„*Hic enim liber Biblicus, clarissima omnium confessione, meritò primum sibi vindicat locum, tum quia DEUM ipsum, Mosen, Davidem, & alios Prophetas de maximis rebus viva voce quasi, in illo colloquentes audimus; tum quia tanquam parva Biblia integrum Doctrinae Corpus concinna brevitate comprehendit; ita ut ex eo multò facilius, quàm ex aliis libris omnibus, veram Theologiam, eamque omnia, quae ad doctrinam, Consolationem, Invocationem, gratiarum actionem, totiusque pietatis Christianae exercitum spectare videntur, percipere possimus.*”⁴¹

⁴⁰ Voller Titel der Psalmenausgabe: „*Sefer Tehillim sive Liber Psalmorum eleganti, nova, utili, maximeque, necessaria typorum forma, qua primo statim intuitu, singularum vocum literae Radicales à Servilibus discernuntur.*“

⁴¹ Hutter, *Sefer Tehillim*, 12 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

„Dieser [der Psalter] beansprucht nämlich mit aller deutlichster Überzeugung als biblisches Buch verdienstermaßen am Anfang zu stehen, weil wir in jenem [Psalter] Gott selbst, Mose, David und andere Propheten wie mit lebendiger Stimme über die bedeutendsten Angelegenheiten reden hören, weil [der Psalter] einer kleinen Bibel gleich das ganze Korpus der Lehre in wohlgeordneter Kürze zusammenfasst, sodass wir von diesem viel leichter als von allen anderen Büchern die wahre Theologie und alles, was auf die Lehre, den Trost, die Anbetung, die Danksagung und die Übung der ganzen christlichen Frömmigkeit zu blicken scheint, in Empfang nehmen können.

Wohl in Anlehnung an Luthers berühmter Charakterisierung des Psalters als „kleine *Biblia*“ sieht Hutter in diesem mehr als in allen anderen biblischen Büchern die Offenbarung Gottes zusammengefasst, damit die Menschen zum Heil kommen. In diesem Zusammenhang sind auch die anderen von ihm herausgegeben Bücher zu sehen, wobei Daniel und Maleachi für Hutter vor allem die eschatologische Zukunftshoffnung für die Menschen darstellen.⁴² Mit diesen ersten Werken beabsichtigte Hutter die Öffentlichkeit von seiner Arbeit zu überzeugen, um Geld für die bereits in den Psalmen angekündigte Gesamtausgabe der hebräischen Bibel zu erhalten.

Die „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“, Gesamtausgabe des Alten Testaments mit der Methode der *literae*-Unterscheidung, wurde zum ersten Mal 1587 in Hamburg veröffentlicht.⁴³ Es sind darüber hinaus noch Ausgaben mit den Jahreszahlen 1588, 1595 und 1596 bekannt, wobei es sich bei diesen wohl nicht um Neuauflagen handelt.⁴⁴ Der Text dieser Bibelausgabe wurde 1596 in der Polyglotte⁴⁵ des bereits erwähnten Mitarbeiters Hutters, David Wolder, verwendet. 1603 wurde die Bibel ohne Nennung Hutters als ursprünglicher Herausgeber in Hamburg von Georg Ludwig Froben (1566-1645) in Köln verlegt.⁴⁶ Diese Ausgaben sind Kennzeichen des finanziellen Ruins Hutters: Noch nicht verkaufte Werke Hutters aus der Hamburger Zeit wurden aufgekauft und ohne Verweis auf Hutter herausgegeben.⁴⁷ Die Kölner Ausgabe des „*Derekh ha-Kodesh*“ wurde im Rahmen dieser Forschungsarbeit vergleichend zur

⁴² Zitate aus diesen Büchern finden sich in anderen Werken Hutters, in denen er die Zukunftsperspektive darstellt, die sich für die Menschen nach einem erfolgreichen Sprachenstudium ergibt.

⁴³ Voller Titel: „*Derekh ha-Kodesh. Hoc est Via sancta Quam non praeteribunt immundi, cum sit pro illis. Sive Biblia sacra. Eleganti et maiuscula characterum forma, qua ad facilem sanctae linguae & scripturae intelligentiam, novo compendio, primo statim intuitu, literae Radicales & Serviles, Deficientes & Quiescentes situ & colore discernuntur.*“

⁴⁴ Vgl. Behrmann, Hamburgs Orientalisten, 30.

⁴⁵ Voller Titel: „*Opus Quadripartitum sacrae scripturae continens S. Biblia sive libros veteris et novi testamenti omnes, quadruplici lingua, Hebraica Graeca Latina & Germanica.*“

⁴⁶ Vgl. Zafren, Elia Hutter's, 34.

⁴⁷ Panzer, Geschichte der Nürnbergischen, 174.

Ausgabe von 1587 analysiert.⁴⁸ Dabei hat sich ergeben, dass auf das charakteristische Titelblatt und den hebräischen Titel verzichtet wurde. Auch das Vorwort wurde abgeändert, und die spezifischen Zusätze Hutterers wie Schautafeln zur hebräischen, altgriechischen und lateinischen Sprache sowie die polyglotte Zusammenstellung von Ps 117,1 wurden weggelassen. In der anonym abgefassten Vorrede finden sich nur einige Versatzstücke aus dem hutterschen Vorwort von 1587, die auf die Methodik der Bibelausgabe verweisen. Die *Praefatio* beinhaltet aber ein Lob zu Elias Hutter, dem es mit seiner Arbeit gelungen sei die „*controversias*“⁴⁹ („Streitigkeiten“) um das richtige Verständnis der hebräischen Sprache aufzulösen. Dadurch sei für alle die „*vera doctrina de Deo*“⁵⁰ („wahre Lehre über Gott“) erkennbar geworden. Dementsprechend wird im Vorwort auch lobend über Hutter geschrieben:

*„In quibus ELLIAS HUTTERUS incomparabili beneficio sibi Ecclesiam devinxit, & nunquam intermorituram gloriam consecutus est, cum inter alia & haec Biblia bono suo sato & meliore publico provulgarit, & quidem eleganti nova ac maiuscula characterum forma, ut primo statu aspectu tam a sensibus, quos oculi nonnunquam fallunt, quam adolescentibus parum adhuc exercitatis, Literae Radicales & Serviles situ & colore discerni queant.“*⁵¹

„Bei diesen hat Elias Hutter für sich die Kirche mit unvergleichlicher Hilfeleistung gefestigt und folgte niemals vergänglichem Ruhm, als er unter anderem diese Bibel durch seine gute Aussaat und durch eine größere Öffentlichkeit bekannt machte und gewiss auch durch ein feines neues und etwas größeres Druckbild, damit die Wurzelbuchstaben und die dienenden Buchstaben auf den ersten Anblick sowohl von den Sinnen, welche die Augen zuweilen täuschen, als auch von den Jugendlichen mit bis dato wenig Übung, durch Farbgebung und Stellung unterschieden werden können.“

Die Ausgabe stellt wohl keine Überarbeitung zur Ausgabe von 1587 dar. Beim Vergleich der beiden Ausgaben wurde ein identischer Aufbau und eine einander entsprechende Textverteilung der beiden Bibelausgaben vorgefunden. Auch die in der Textanalyse (siehe Abschnitt 2.2.2) entdeckten Fehler finden sich in der Ausgabe von 1603 ebenso. Diese Übereinstimmung trifft allerdings nur für das Greifswalder Exemplar in der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ des Doms St.-Nikolai sowie die Ausgabe im Besitz der Universitätsbibliothek zu. Demgegenüber finden sich Abweichungen gegenüber dem Exemplar im Besitz des „Gustaf Dalman-Instituts“

⁴⁸ Voller Titel der Ausgabe von 1603: „*Biblia Ebraea Eleganti et Maiusculua Characterum Forma, qua ad facilem sanctae linguae & scripturae intelligentiam primo statim intuitu literae Radicales & Serviles, Deficientes & Quiescentes, & c. situ & colore discernuntur.*“

⁴⁹ Anonym, *Biblia Ebraea*, 4 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

⁵⁰ Anonym, *Biblia Ebraea*, 4.

⁵¹ Anonym, *Biblia Ebraea*, 5.

Greifswald (Ausführung der Abweichungen in Abschnitt 2.2.2.). In welchem Verhältnis die Ausgaben stehen, wird im editionsgeschichtlichen Kapitel (siehe Abschnitt 8.1.)⁵² geklärt. Dass der Verleger bei der Ausgabe von 1603 anonym bleiben wollte, hängt wohl mit dem zweifelhaften Ruf Hutters zusammen.

Trotz der anscheinend zahlreichen Auflagen war das Werk Hutters kein finanzieller Erfolg und die Neuauflagen dienten eher dazu, alte Schuldigkeiten abzugleichen. Über die Öffentlichkeitsreaktionen zur hutterschen Bibel heißt es: „*Bonus ille Hutterus quaesiit laudem, invenit ludem.*“⁵³ („Jener gute Hutter suchte Ruhm und fand ein Spiel.“). Zum finanziellen Misserfolg der Bibelausgaben dürfte wohl auch das besondere Druckbild beigetragen haben. Die Lettern für den Druck mussten zunächst von Hutter produziert werden. Beim Legen der Lettern mussten aber auch fachkundige Mitarbeiter am Werk sein, damit das Druckbild auch wirklich bis ins Detail stimmt. Dieses Vorgehen war mit einer größeren finanziellen Belastung für Hutter verbunden.⁵⁴ Wie sah nun aber die Methode aus, die in diesen Werken zum Einsatz gekommen ist? Im Titelblatt zum „Derekh ha-Kodesh“ heißt es, dass „*primo intuitu*“ („auf den ersten Blick“) die Unterscheidung von *Radicales*, *Serviles*, *Deficientes* und *Quiescentes* gelingen solle. Dieser Anspruch wird mittels eines besonderen Druckbilds verwirklicht, das sich folgendermaßen darstellt:

- Die *literae Radicales* („Wurzelbuchstaben“) werden komplett schwarz gedruckt. Sie markieren die Wurzelmorpheme.
- Die *literae Accidentales* bzw. *Serviles* („dienende Buchstaben“) werden innen hohl gedruckt und zeigen die Flexionsmorpheme an.
- Darüber hinaus markiert Hutter auch phonetische Veränderungen im Hebräischen. Hierbei stehen die *Deficientes* („Wegfallende“) für die lautliche Assimilation von Konsonanten. Der Begriff *Quiescentes* („Verstummende“) umschreibt den Vorgang der Elision. Die aufgrund dieser lautlichen Veränderungen ausgefallenen Konsonanten werden im Text als Petitbuchstaben supralinear an die Stelle gesetzt, an der der Konsonant ausgefallen ist.

⁵² Beide Ausgaben lassen sich mittels des Titelblatts auf das Jahr 1587 datieren. Obwohl bei der Ausgabe im Besitz des Doms und des „Dalman Instituts“ die Titelblätter fehlen, konnte eine eindeutige Zuordnung durch die vollständige Ausgabe im Besitz der Greifswalder Universitätsbibliothek für das Dom-Exemplar und durch eine vollständige digitale Ausgabe der Österreichischen Nationalbibliothek für das Dalman-Exemplar erfolgen.

⁵³ Behrmann, Hamburgs Orientalisten, 30. Auch hier wurde auf die Angabe der Quelle verzichtet.

⁵⁴ Zur wirtschaftlichen Tätigkeit Hutters als Buchdrucker und -händler siehe Abschnitt 7 im kulturgeschichtlichen Kapitel.

Mithilfe dieses Druckbildes können Wurzeln im Hebräischen erkannt und im Fall von schwachen Verben beim Ausfall von Konsonanten rekonstruiert werden. Mit dieser Methode sah Hutter hauptsächlich die Morphologie als Schlüssel zum Verstehen des Hebräischen an. Mit seiner Arbeit wollte Elias Hutter vor allem die Jugend erreichen und ihnen das Erlernen des Hebräischen erleichtern. Dazu schreibt er im Vorwort:

*„Ac inter alia nunc adornavi Biblia Ebraea [...], qua primo statim intuitu, tam a senioribus, qui plerunque hebetioris sunt visus, quàm à junioribus omnium rerum ignaris, literae Radicales & Serviles situ & Colore discerni possint.“*⁵⁵

„Und nun habe ich unter anderem eine andere Hebräische Bibel ausgeschmückt [...], durch die zum ersten Mal auf einen Blick die Wurzelbuchstaben und dienenden Buchstaben durch Stellung und Farbgebung unterschieden werden können, sowohl von den Älteren, wie sie [die Radikale] gewöhnlich abgestumpfter erscheinen, als auch von den Jüngeren, die gänzlich unerfahren in diesen Dingen sind.“

Im Vorwort zu seiner Bibelausgabe nimmt er recht optimistisch an, dass mit seiner Methode das Erlernen des Hebräischen in nur einem Jahr möglich sei.

Darüber hinaus gelang Hutter durch dieses Druckbild eine Zusammenarbeit mit dem *Cubus*, da die herausgearbeiteten Wurzelmorpheme nun nur noch anhand der Gitterstruktur gefunden werden mussten, um die Bedeutung zuordnen zu können. Dieses Zusammenspiel der Methoden legt Hutter auch im Vorwort zur „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ nahe:

*„Additus etiam est Cubus impositionis Adamicae, hoc est, cubica alphabeti combinatio, aliquot tabulis comprehensa, ex qua omnium rerum biblicarum primas radices ex angulo communi, quilibet facile & sine omni molestia invenire poterit.“*⁵⁶

„Hinzugefügt ist auch ein *Cubus* der adamischen Stammbenennung, das heißt: eine würfelartige Zusammenstellung des Alphabets, zusammengefasst in einigen Tabellen, aus welcher jeder Beliebige die ersten Wurzeln aller biblischen Angelegenheiten aus einer gemeinsamen Ecke heraus leicht und ohne jede Mühe finden kann.“

Zudem gibt es auch Ausgaben des „*Derekh ha-Kodesh*“, bei denen eine Ausgabe des „*Cubus alphabeticus*“ angebunden ist. Der *Cubus* kam dabei wohl aber erst später hinzu. Beim Exemplar im Besitz der Greifswalder Universitätsbibliothek beispielsweise, auf das diese Verbindung zutrifft, zeigen die Titelblätter Ausgaben aus verschiedenen Jahren an: „*Derekh ha-Kodesh*“ von 1587 und „*Cubus alphabeticus*“ von 1588.

⁵⁵ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 3.

⁵⁶ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 4.

Die von Hutter vorgeschlagene Methode kann allerdings auch kritisch gesehen werden, da sie dem Lernenden einen Großteil der Eigenleistung bei der Formbestimmung des Hebräischen abnimmt. Dagegen ist anzumerken, dass Hutter in seiner „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ Lernhilfen gibt, die das eigenständige Studium des Hebräischen ermöglichen. Zudem enthält jede Ausgabe seiner biblischen Bücher in *literae*-Unterscheidung eine Kreuzfigur (siehe Abb. 4 auf S. 512 im Abbildungsverzeichnis), die in alphabetischer Reihenfolge 22 Buchstaben des Hebräischen aufführt und im Druckbild darin unterscheidet, ob sie nur als *Radicales* oder zusätzlich auch als *Serviles* auftreten können. Damit ist dem Lernenden eine Hilfestellung gegeben, wenn man sich selbstständig den hebräischen Text ohne das Druckbild Hutters erarbeiten will bzw. muss. Methodisch sollte sich Hutter noch weiter entwickeln. Dabei bleibt er nicht mehr beim Hebräischen allein, sondern versucht in seiner Nürnberger Zeit das Studium verschiedener Sprachen über eine Sprachenharmonie zu ermöglichen. Dieses Projekt wird bereits im Vorwort zum „*Derekh ha-Kodesh*“ angekündigt:

*„Similiter quoque conscribo nunc Harmoniam linguarum, monstraturus, quomodo ex inordinata literarum primaria & secundaria confusione, transpositione, additione, subtractione, & commutatione, omnes omnium Gentium linguae extiterint, ac quomodo rursus sola literarum Radicalium & Servilium artificiosa discretione omnes illae, etiamsi centum forent aut mille etiam, ad unum Cubi & Quadrati principium redigi & restaurari possint ac debeant.“*⁵⁷

„Ebenso schreibe ich nun auch an einer Harmonie der Sprachen, wobei ich darlegen werde, wie aus dem ersten und zweiten ungeordneten Durcheinander der Buchstaben, durch Vertauschung, Hinzufügung, Abzug und Umwandlung all die Sprachen der Völker hervorgegangen sind und wie wiederum allein durch die kunstfertige Ausrichtung der Wurzelbuchstaben und dienenden Buchstaben all jene, auch wenn es hundert oder tausend sind, zu einem einzigen Ausgangspunkt des *Cubus* und des Quadrats wiederhergestellt werden können und müssen.“

Hierbei fällt auf, dass Hutter die Methode Sprachenharmonie im Zusammenhang von *Cubus* und *literae*-Unterscheidung sieht. Wie diese angestrebte Zusammenarbeit der hutterschen Methoden aussehen kann, wird in der Zusammenfassung zum sprachdidaktischen Prinzip Hutters präsentiert.

⁵⁷ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 8.

1.3. *Harmonia linguarum*

Die von Hutter im „Derekh ha-Kodesh“ angekündigte Arbeit als *Harmonia linguarum* geht auf ein generelles Phänomen der frühneuzeitlichen „Sprachwissenschaft“ zurück. Daher soll dieses zunächst exkursartig in ihren Grundzügen vorgestellt werden, um im Anschluss die sprachdidaktischen Aufarbeitungen und speziellen Ausprägungen in den Werken von Elias Hutter vorzustellen.

1.3.1. *Harmonia linguarum* als Phänomen der frühen Neuzeit

Das „sprachwissenschaftliche“ Konzept der *Harmonia linguarum* hat ihre zeitlichen Entstehungsbedingungen in der als Krise verstandenen Neuzeit.⁵⁸ Dabei lassen sich Projekte von Gelehrten in ganz Europa diesem Phänomen zuordnen. In dieser Studie wird sich daher auf die Entwicklungen im deutschen Territorium beschränkt.⁵⁹

Gerade das Heilige Römische Reich deutscher Nation war im ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhundert von gesellschaftlichen Transformationsprozessen geprägt, die als Krise wahrgenommen wurden. Hierbei sind vor allem die konfessionelle und territoriale Spaltung von großer Bedeutung. Die Religionsgespräche sind gescheitert und eine Einheit scheint nicht mehr möglich. Das Reich zerfällt zunehmend und es zeichnet sich eine neue Ordnung mit den Fürsten als Alleinherrscher in ihrem Territorium ab, die unabhängig vom Kaiser agieren. Gegen die Veränderungen in Gesellschaft und Religion kommt der Wunsch nach Einheit auf, der durch das Konzept der *Harmonia linguarum* ermöglicht werden soll.⁶⁰

Grundannahme dieser Konzeption war dabei, dass die Konflikte der Zeit in großem Maße darauf beruhen, dass es unterschiedliche Sprachen gibt, die den Menschen in seiner Kommunikation stören und zwischenmenschliche Konflikte zur Folge haben. Zur Auflösung dieses Konflikts gilt es daher, eine „Einheit in der Vielheit“ der Sprachen zu

⁵⁸ Dies wird auch in den Werken Hutters deutlich, der sein Programm zum Sprachen- und Heilserwerb vor dem Hintergrund der Konflikte seiner Zeit entwickelt. Die bestimmende Krise, die er dabei nennt, ist die konfessionelle und territoriale Zersplitterung, die durch eine verbesserte Kommunikation überwindbar sei.

⁵⁹ Um einen Überblick über das Phänomen in Europa zu erhalten empfiehlt sich die Lektüre von: Eco, *Die Suche*, 84-126 und Borst, *Turmbau von Babel*, 1150-1262.

⁶⁰ Zu dieser real-politischen Erwartung, die an das Konzept einer Sprachenharmonie geknüpft war, siehe Abschnitt 6 im kulturgeschichtlichen Kapitel.

entdecken. In einer historisch-genealogischen Sichtweise gehen Gelehrte der Zeit davon aus, dass Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den Sprachen bestehen. Diese gilt es aufzudecken und die Entwicklungen der Sprachen aufzuzeigen. Bei diesem Unterfangen wurde oft ein monogenetischer Ansatz verfolgt: Durch eine Ursprache sind alle anderen Sprachen miteinander verwandt. Daher gilt es die menschliche Ursprache neu zu entdecken, damit Kommunikation zwischen Menschen wieder gelingen kann und Konflikte ein Ende finden. Neben der Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse spielen aber auch religiöse Implikationen eine bedeutende Rolle, die sich insbesondere im Werk Hutterers widerspiegeln. Diese religiöse Aufladung des Konzepts zeigt sich etwa in der historisch-metaphorisch gedeuteten Bibelgeschichte um den Turmbau zu Babel als Ausgangsdatum der Sprachenverwirrung.⁶¹ Demnach kam es mit der babylonischen Sprachverwirrung dazu, dass Zwietracht unter den Menschen entstand und dass Menschen nun auch nicht mehr die Sprache verstehen, in der sich Gott ursprünglich offenbart hat. Somit ist auch die Kommunikation zwischen Gott und Mensch existenziell gestört. Die Wiederentdeckung der göttlichen Ursprache wurde als wichtiger Beitrag dafür angesehen, dass die Menschen zum Heil kommen können.

Die Ursprache wurde in der Folge oft mit dem Hebräischen bzw. Adamischen identifiziert (so auch bei Hutter). Eher selten wurden Versuche unternommen, eine Ursprache zu rekonstruieren. Hebräisch gilt dabei als die vollkommene, unverfälschte, göttliche Ursprache.⁶² Diese Vorstellung ist keineswegs neu. Bereits die Kirchenväter Hieronymus (347-420) und Augustin (354-430) wissen vom Hebräischen als Ursprache vor der babylonischen Verwirrung zu berichten.⁶³ Auf die patristische Literatur aufbauend, findet sich im gesamten Mittelalter die Vorstellung der *tres linguae sacrae*, die besonders von Isidor von Sevilla (560-636) geprägt wurde. Demnach haben die drei Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein einen besonderen Stellenwert als heilige

⁶¹ Eco verweist darauf, dass es dieses historisch-metaphorisch aufgeladene Bild das gesamte Mittelalter hindurch gegeben hat. Die Anfänge der Ausdeutung der Turmbaugeschichte als Frage nach der vollkommenen Sprache sieht er in den „dunkeln Jahrhunderten“: Mit dem Zusammenbruch des Römischen Reichs kam es zur Krise. Die Einheit war zerstört, das Lateinische verfälscht und neue Ordnungen und Nationalsprachen entstanden. Ähnlich ist die Krise in der frühen Neuzeit zu verorten. Vgl. Eco, *Die Suche*, 31.

Das Bild vom Turmbau zu Babel ist für dieses Phänomen das am häufigsten Herangezogene, es gibt aber auch Modelle, in denen ein erster Verlust von Ursprache bereits bei der sogenannten Geschichte des „Sündenfalls“ (Gen 3,1-24) angesetzt wird: Da der Mensch nach Gen 2,19 Anteil an der göttlichen Ursprache habe, muss der Mensch nach der Vertreibung aus dem Paradiesgarten Eden ein Teil dieses Vermögens verloren haben. Vgl. Klein, *Die ursprüngliche Einheit*, 29.

In den Werken Hutterers finden sich beide Vorstellungen belegt, wobei das Bild von der babylonischen Verwirrung überwiegt.

⁶² Vgl. Eco, *Die Suche*, 92.

⁶³ Siehe hierzu *In Sophoniam* III,18 für Hieronymus und *De civitate dei* XVI,11 für Augustin.

Sprachen, da alle drei Sprachen nach Joh 19,20 auf dem Epitaph am Kreuz Jesu zu finden sind.⁶⁴ Der Rahmen für Sprachenharmonie knüpft also an die „Autoritäten“ der Vorzeit an, die sich nicht irren können.⁶⁵

Trotz dieser frühen Hochschätzung des Hebräischen in der christlichen Tradition kam es erst in der Neuzeit zu einer neuen Bewegung des Hebräischstudiums. Hierzu trugen der Renaissance-Humanismus und die Reformationsbewegungen maßgeblich bei.⁶⁶ Zu diesem Prozess schreibt Umberto Eco:

„Doch im ausgehenden sechzehnten und beginnenden siebzehnten Jahrhundert begnügt man sich nicht mehr mit der Behauptung, das Hebräische sei die Ursprache gewesen (ohne im übrigen

⁶⁴ Mit dieser Vorstellung argumentierten auch die Rostocker Theologen in ihrem Empfehlungsschreiben „Der Theolog. Facultät zu Rostock Attestat, El. Huttero wegen seiner Oriental. Studien erteilet“ für Hutter.

⁶⁵ Neben der patristischen und mittelalterlichen Tradition gibt es bereits in der Pseudepigraphie des zweiten Tempels einen Beleg für die besondere Stellung des Hebräischen. Im Jubiläenbuch findet sich dazu eine Stelle. In Jub 12,25-27 wird berichtet, wie Abraham die „Sprache der Schöpfung“ lernte. Hebräisch wird dabei als göttliche Ursprache vor dem „Sündenfall“ verstanden, durch die der Mensch in Beziehung zu Gott treten kann. Im Jubiläenbuch wurde der Versuch unternommen zu zeigen, wie Abraham, der aus Ur stammte und somit eigentlich ein „Heide“ war, zum Stammvater werden konnte. Dabei ist nicht nur das Sprechen von Hebräisch entscheidend, sondern das damit einhergehende Anerkennen der göttlichen Gebote durch Abraham, die sich in der Tora zeigen.

Die Entstehung des Jubiläenbuch ist wohl für die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen. Dabei hat die Interpretation der Abrahamsgeschichte eine Ansage an die Leser jener Zeit, die von einem Teil des Judentums als identitätsgefährdende Krise wahrgenommen wurde: Gegen die Einflüsse des Hellenismus sollen sich Juden auf das Hebräische, das zunehmend von Aramäisch und Griechisch verdrängt wurde, sowie die Tora konzentrieren, um wie Abraham im Einklang mit Gott zu leben und auf Gottes Heilszusage hoffen zu können. Für die frühneuzeitliche Deutung des Hebräischen als göttliche Ursprache hat diese Tradition aber wohl keinen Einfluss, da das Buch nur fragmentarisch vorlag. Erst im 19. Jahrhundert ist eine erste vollständige Druckausgabe erschienen. Mehr zur Bedeutung dieser Stelle des Jubiläenbuch im Aufsatz von Reinhard G. Kratz: „Öffne seinen Mund und seine Ohren“ – Wie Abraham Hebräisch lernte.

⁶⁶ Das Hebräische war im Mittelalter kein Bestandteil der theologischen Grundausbildung. Mit dem Konzil von Vienne (1311) und der Bestärkung durch das Konzil von Basel (1434) wurde das Hebräischstudium auf die Universitätsstandorte Paris, Oxford, Bologna und Salamanca begrenzt. Auch wenn das Hebräische im universitären Betrieb auf vier Standorte begrenzt war, so fand dennoch im Mittelalter eine Beschäftigung mit Hebräisch von christlicher Seite her statt. Die Konzilien von Vienne und Basel bildeten hierfür ebenfalls den Ausgangspunkt. Die dort veranlasste Forderung Juden bei der Mission mit dem Hebräischen zu begegnen führte zu einer neuen Beschäftigung mit der Sprache. Diese Einforderung des Hebräischen war sehr stark von einem polemischen Interesse her geleitet, führte aber auch im europäischen Christentum zu einer neuen Beschäftigung mit hebräischer Sprache über die Bernhard Walde (1886-1938) schreibt: „Gerade der Wunsch, durch die eigenen Schriften teils selbst den Juden entgegen zu treten, teils dadurch hierzu geeignete Kräfte anzuregen und heranzubilden hat, [...], wertvolle Denkmäler hebräischer Sprachstudien aus dieser Zeit geschaffen.“ Walde, Christliche Hebraisten, 7f. Im deutschen Territorium entstanden bereits im Mittelalter erste Werke zur hebräischen Sprache, die aber auch davon zeugen, dass das Verständnis des Hebräischen äußerst begrenzt war. Oft bestand die Beschäftigung mit Hebräisch in der Sammlung von hebräischen Werken, die nur mit Einschränkungen verstanden wurden. Getragen wurden diese Bemühungen vor allem von Menschen mit theologischer Ausbildung. Die Sammlung von Werken und die ersten Beschäftigungen mit Hebräisch dienten allerdings den Gelehrten des Humanismus als Grundlage für ihre Bemühungen. Vgl. Walde, Christliche Hebraisten, 182-200.

allzuviel von ihm zu wissen): Man will es jetzt studieren und, wenn möglich, seine Verbreitung fördern.“⁶⁷

Wie sahen nun aber die Projekte aus, die gemäß dieser Grundannahme der Sprachenharmonie eine Ursprache belegen wollen? Die Methoden und Projekte der *Harmonia linguarum* stellen vor allem im Bereich der Lexikografie eine gewisse Leistung der frühneuzeitlichen Sprachwissenschaft dar. Methodisch beliebt war vor allem der Rückgriff auf die Kombinatorik. Dabei wurden zentrale Formelemente von Sprache herausgearbeitet und auf andere Sprachen übertragen oder neu kombiniert. Hierzu können, wie schon im hutterschen *Cubus* dargestellt, Methoden der (christlichen) Kabbala aufgenommen werden. Die Gegenüberstellung der Sprachen war die zentrale Methode, um mögliche Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Sprachen aufzeigen zu können. Hierzu wurden oft bekannte Texte, etwa aus der Bibel, in verschiedenen Sprachen (meist unkommentiert) gegenübergestellt. Zudem erstellte man Wortreihen mit verschiedenen Sprachen. Bei diesen wurden immer wieder lautliche Veränderungen vorgenommen, um die Sprachen einander näher zu bringen. Hutter versuchte hingegen vor allem durch die Rückführung auf gleiche morphologische Grundphänomene die vermutete Nähe der Sprachen zueinander zu belegen. Beliebte Textgattungen, die mit diesen Methoden arbeiteten, waren Wörterbücher mit Gegenüberstellungen von mehreren Sprachen oder Lehrbücher zum gemeinsamen Spracherwerb.⁶⁸ Wichtig für die Erstellung solcher Werke zum Hebräischen war auch das Werk des lutherischen Theologen Johannes Avanarius (1516-

⁶⁷ Eco, *Die Suche*, 85.

⁶⁸ Diese Gattungen werden sich auch im Werk Hutters finden, da darüber das Projekt der Sprachenharmonie unterstützt wird. Wie auch andere Vertreter dieses Konzepts lehnte er die intensive Beschäftigung mit Grammatiken ab, was Hutter u. a. im Vorwort zum „*Cubus alphabeticus*“ (1586) anführt. Für Hutter und seine Zeitgenossen war es wichtig Sprachen aufgrund der Herausarbeitung gemeinsamer Formelemente in Übersichten zu lernen. Von daher überrascht es auch nicht, dass sein Gesamtwerk keine Grammatik des Hebräischen beinhaltet. In der Forschungsliteratur findet sich zum Teil, dass das verschollen geglaubte „*Principium Sapientiae*“ eine Grammatik sei. So etwa Klein, *Am Anfang*, 282, der von einer „gewöhnliche[n] Einführung in die Grammatik und den Wortschatz des Hebräischen“ ausgeht. Im Rahmen der vorliegenden Recherchen konnte allerdings ein Exemplar des „*Principium Sapientiae*“ in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel ausfindig gemacht werden. Die Untersuchung hat dabei ergeben, dass es sich um eine Kleinstausgabe des „*Cubus alphabeticus*“ in abgewandelter Form mit einer vorangestellten knappen Laut- und Schriftlehre handelt (siehe hierzu die Ausführungen in Abschnitt 1.1.). Allerdings bleibt die Frage, ob es nicht doch auch eine Grammatik Hutters gegeben haben könnte, zumindest scheidet er im Vorwort zum *Derekh ha-Kodesh*: „*Habeo nunc, per DEI gratiam, prae manibus multa non contemnenda, Inter alia vero opus Grammaticum Ebraeae sanctae linguae, quo, Deo dante, monstrabuntur omnia ea quae ad solidam eius linguae cognitionem necessaria erunt.*“ („Ich halte nun, durch die Gnade Gottes, vieles nicht zu Verachtendes vor den Händen, unter anderem ein wahrlich grammatisches Werk der heiligen hebräischen Sprache, durch das, weil es Gott gegeben hat, einem alles aufgezeigt wird, was zur soliden Kenntnis dieser Sprache nötig ist.“) Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 8. Am wahrscheinlichsten handelt es sich hierbei wohl um eine der Werkankündigungen Hutters, die nicht realisiert werden konnte.

1590).⁶⁹ Dieser gab in seinem Hauptwerk „*Liber radicum seu lexicon ebraicum*“ (1568) eine Zusammenstellung aller ihm bekannten dreiradikaligen Wurzeln des Hebräischen heraus und stellte dazu mögliche Ableitungen in deutscher, lateinischer und griechischer Sprache auf.⁷⁰

Im Heiligen Römischen Reich erhielt die *Harmonia linguarum* im frühen 17. Jahrhundert zunehmend eine patriotische Ausrichtung, die auch im späteren Werk Elias Hutters in Ansätzen spürbar ist. Dabei versuchte man die Bedeutung des Deutschen zu belegen, indem man eine möglichst große Verbindung zur Ursprache aufzeigte.⁷¹ Vor allem in den protestantischen Gebieten war dieses Unternehmen von gewisser Bedeutung, da es nötig war, die deutschen Bibelübersetzungen vor der Kritik der römisch-katholischen Kirche zu schützen. Hinzu kam auch das Bündnis von Reformation und fürstlicher Obrigkeit, das zu einer Beförderung der deutschen Sprache beitrug, um etwa gut ausgebildete Untertanen zu haben.⁷² Ein Beispiel für diese Entwicklung ist das ein Jahrzehnt nach Hutter entstandene Werk „*Harmonia linguarum quatuor cardinalium Hebraicae, Graecae, Latinae, Germanicae*“ (1616) vom calvinistischen Theologen Georg Cruciger (1575-1637). Vom Deutschen ausgehend stellte Cruciger Wortreihen auf, die mittels lautlicher Ähnlichkeiten einen Zusammenhang von Deutsch mit den ältesten Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein aufzeigen sollten. Crucigers Ziel war dabei, die Bedeutung des Deutschen zu belegen. Dagegen ging es Hutter in seinen Werken immer um das Hebräische, das von allen Sprachen für ihn die höchste Stellung genoss und insbesondere auf religiöser Ebene von zentraler Bedeutung für alle Menschen ist.

Die Werke und Projekte der Sprachenharmonie vereinten didaktische Anliegen zum reinen Spracherwerb mit religiös-historischen Annahmen. Somit lässt sich die Konzeption in den „Grenzbereich von Sprachpädagogik und früher Sprachgeschichtsforschung“⁷³ einordnen. In der Folgezeit geriet das Konzept zunehmend in die Kritik, bestand in einigen Ausläufern jedoch noch bis zum Anfang

⁶⁹ Vgl. Klein, Am Anfang, 302.

⁷⁰ Näher vorgestellt wird dieses Werk im Abschnitt 3.2.2. im sprachdidaktischen Kapitel.

⁷¹ Dieser Schritt hin zur Legitimierung der eigenen Nationalsprache durch das Aufzeigen eines Verwandtschaftsverhältnisses mit der Ursprache lässt sich in ganz Europa beobachten. Dabei wurde aber nur selten die eigene Sprache als vollkommene Sprache angesehen. Dies blieb weiterhin Vorrecht der Ursprache. Vgl. Eco, Die Suche, 112.

⁷² Vgl. Borst, Turmbau, 1193.

⁷³ Gardt, Sprachwissenschaft, 72.

des 18. Jahrhunderts fort. Folgende Ursachen lassen sich für den Rückgang der Konzeption *Harmonia linguarum* anbringen:⁷⁴

- Die vermuteten Ähnlichkeiten und Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den Sprachen ließen sich nicht belegen.
- Die Übersetzung von Wörtern in eine andere Sprache ist nicht kongruent möglich. Somit wurden die Gegenüberstellungen der Sprachharmonien infrage gestellt.
- Eine Systematik ist bei den Gegenüberstellungen der Sprachen nicht erkennbar.
- Von Europa aus werden neue Teile der Welt entdeckt und somit auch neue Sprachen, die sich nicht mehr in das Konzept der *Harmonia linguarum* einordnen lassen.
- Hebräisch verliert seinen Stellenwert als *die* Ursprache und wird nur noch als eine unter vielen Sprachen wahrgenommen.⁷⁵

1.3.2. Die Ausprägung der *Harmonia linguarum* im Werk Hutters

Das in den Grundzügen dargestellte Konzept der Sprachenharmonie prägte das spätere Werk Hutters in seiner Nürnberger Zeit. Ausgangspunkt für diese Arbeiten ist dabei die babylonische Sprachverwirrung, die Hutter als zu überwindendes „*horrendum Babylonica confusionis chaos*“⁷⁶ („entsetzliches Chaos der babylonischen Verwirrung“) darstellt. Eben diese Verwirrung führt zu Konflikten unter den Menschen und trennt diese vom göttlichen Heil. Als Mittel gegen diesen Missstand führt Hutter das Studium der Sprachen an, da Sprache „*omnis concordiae & discordiae fons & origo*“⁷⁷ („Quelle und Ursprung aller Eintracht und Zwietracht“) sei. Dieser Zusammenhang lässt sich exemplarisch am hutterschen Bibelverständnis vorführen. Für Hutter steht fest, dass es aufgrund der verschiedenen Sprachen verschiedene Bibelübersetzungen gibt. Diese unterschiedlichen Versionen der göttlichen Heilsbotschaft führen zu Konflikten unter den Menschen, was sich etwa in den konfessionellen Streitigkeiten zeigt. Hinzu kommt aber auch, dass die Menschen das göttliche Heil nicht erlangen können, da nur die wenigsten dazu fähig sind, die Bibel in der Sprache der ursprünglichen göttlichen

⁷⁴ Vgl. Klein, Am Anfang, 307-314.

⁷⁵ Vgl. Eco, Die Suche, 96f.

⁷⁶ Hutter, Index Dictionarii, 5 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

⁷⁷ Hutter, Biblia Sacra, 5 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

Offenbarung – für Hutter ist diese Sprache das Hebräische – zu lesen. Gegen diese Missstände will Hutter mit seiner Methode die Menschen durch das Sprachenstudium zu einer „*Biblicam puritatem*“⁷⁸ („biblischen Reinheit“) führen, womit konfessionelle Streitigkeiten aufhören würden und der Mensch Gottes ursprüngliche Offenbarung vernehmen kann.⁷⁹

Von größter Bedeutung auf der religiösen Ebene ist bei diesem Studium der Sprachen für Hutter das Hebräische, das von ihm als *lingua adamica* verstanden wird. Im Konzept der *Harmonia linguarum* sollte das Erlernen des Hebräischen nun durch Gegenüberstellungen mit anderen Sprachen gelingen. Hierbei geht Hutter davon aus, dass das Wissen um einige grammatische Grundelemente dazu führe, dass Sprachen im Zusammenhang gelernt werden können, da sich eben diese Grundelemente in jeder Sprache wiederfinden und übertragbar sowie austauschbar sind.⁸⁰ Seine Methode beschreibt er folgendermaßen:

*Primo quidem Harmoniam Grammaticam adornavi, qua principes Linguae quatuor, Ebraea, Graeca, Latina & Germanica quoad Orthographiam, Prosodiam, Etymologiam & Syntaxin, novis Cubi, Globi, Crucis & Quadrati compendiis, ad unius Sanctae Ebraeae Linguae, quae omnium Linguarum mater, fons & origo est, normam ita direxi, ut illae simul eâdem ratione & methodo aequè facile, imò facilius, atque una sola doceri, disci, tractarique possint: [...].*⁸¹

„Zuerst habe ich freilich die grammatische Harmonie, in welcher die vier Hauptsprachen Hebräisch, Griechisch, Latein und Deutsch hinsichtlich Orthographie Prosodie, Etymologie und Syntax enthalten sind, gestaltet; dann habe ich [sie], in neuen Kompendien des *Cubus*, des Globus, des Kreuzes und des Quadrats, so zur Norm der einen heiligen Sprache Hebräisch, die Mutter, Quelle und Ursprung aller Sprachen ist, gelenkt, dass jene [Sprachen] zugleich mit ein und derselben Vernunft und Methode auf gleiche Weise leicht, ja sogar leichter, wie eine [Sprache] gelehrt, gelernt und behandelt werden können.“

⁷⁸ Hutter, Index Dictionarii, 5.

⁷⁹ An dieser Stelle zeigt sich bereits, dass auch die gesellschaftlichen Verhältnisse der Zeit Einfluss auf das Werk Hutters hatten. Territoriale und konfessionelle Spaltungen und Konflikte prägten das Heilige Römische Reich im ausgehenden 16. Jahrhundert. Selbst von einer einheitlichen deutschen Sprache kann in dieser Zeit nicht die Rede sein. Zwar hat sich, bedingt durch den Humanismus und die Reformation, die ostmitteldeutsche Sprache vor allem in der Literatur durchsetzen können, allerdings war man in der gesprochenen Sprache noch weit von einer solchen „Vereinheitlichung“ entfernt. Eine deutsche Gemeinsprache ist in dieser Zeit nicht anzunehmen. Auch in den Bibelausgaben der Zeit spiegelte sich das wider: Es gab Übersetzungen in den verschiedenen deutschen Sprachen und Dialekten. Unter dem Aspekt dieses zeitlichen Kontexts ist die Sorge Hutters und sein Wunsch nach Aufhebung der „babylonischen Verwirrung“ zu verorten.

⁸⁰ In diesem Zusammenhang ist auch auf die *literae*-Unterscheidung zu verweisen. Mithilfe dieser Methode gelingt es die einzelnen Formelemente darzustellen. Eine Übertragung dieses Prinzips auf andere Sprachen fand jedoch erst am Ende von Hutters Wirken im „Öffentlich Aufschreiben“ (1602) statt.

⁸¹ Hutter, Biblia Sacra, 4. Noch ausführlicher wird seine Methode in dieser Art im Vorwort zum „*Dictionarium harmonicum*“ beschrieben.

Neben dem Hebräischen, das von Hutter als „*mater, fons & origo*“ („Mutter, Quelle und Ursprung“) aller Sprachen besondere Wertschätzung erfährt, betrachtet er in seinen Werken zur Sprachenharmonie meist die Sprachen Altgriechisch, Latein und Deutsch im Zusammenhang. Diese Auswahl der Sprachen wird in den Arbeiten mit Ausnahme des Hebräischen nicht eigens begründet, allerdings ergibt es sich aus der Tradition. So ist etwa Hutters Ansatz des Hebräischen als göttliche Sprache vor der babylonischen Verwirrung bereits bei den Kirchenvätern Hieronymus und Augustin belegt.⁸² Zudem galten Hebräischlehrer in der Zeit Hutters auch als *professores linguae sacrae* („Lehrer der heiligen Sprache“). Ebenso ist die Dreiheit der Sprachen Hebräisch, Griechisch und Latein als *tres linguae sacrae* tief in der Tradition verwurzelt. Neben der bereits erwähnten Vorstellung, dass diese drei Sprachen am Kreuz Jesu gestanden haben, hat insbesondere der Renaissance-Humanismus zu einer Wiederbelebung des Studiums dieser Sprachen in der frühen Neuzeit geführt. Neu in diesem Kanon der heiligen Sprachen ist allerdings das Deutsche. Hier haben vor allem die Reformationsbewegungen mit den jeweiligen Bibelübersetzungen einen großen Anteil daran, dass das Deutsche nun eine Aufwertung erfahren hat und zusammen mit den *tres linguae sacrae* genannt werden kann. Hutter selbst bezieht auch Stellung zu der Aufnahme des Deutschen in seinem Werk, wobei hier vor allem seine Ausführungen im noch vorzustellenden „Öffentlich Außerschreiben“ von Interesse sein werden.

Ein weiterer wichtiger Punkt in der Arbeit Hutters ist, dass er seine Werke für die breite Öffentlichkeit als relevant ansah. Sprachenstudium ist keine Angelegenheit, die auf Universitäten oder gar das Theologiestudium allein begrenzt sein sollte. Das Sprachenstudium ist für alle Menschen relevant, um zu besseren Verhältnissen untereinander beizutragen und das Heil erlangen zu können. Auch wenn die Jugend stets bevorzugter Adressat seiner Arbeit ist, so ist Hutter doch davon überzeugt, dass „*Adolescens, Iuvenis, Vir, Senex, Decrepitus*“⁸³ („Heranwachsender, Jüngling, Erwachsener, Greis und Altersschwacher“) mit seiner Methode die Sprachen erlernen können. Dieser allgemeinbildende Ansatz liegt in den Reformationsbewegungen begründet, die dazu beitrugen, dass Bildung für alle Menschen gefördert wurde. Um sein Anliegen des Sprachenstudiums mittels einer *Harmonia linguarum* zu verwirklichen, arbeitete Hutter mit den Gattungen Schulbuch, Wörterbuch und

⁸² Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 12.

⁸³ Hutter, Biblia Sacra, 4.

Polyglotte. Daher sind einzelne Werke dieser Gattungen vorzustellen, um ein genaueres Bild von Hutters Vorstellung einer Sprachenharmonie zu erhalten.

Am Anfang der Betrachtungen steht das „ABC Büchlein“.⁸⁴ Dieses Schulbuch wurde erstmals 1593 bei Ernst Jandeck in Hamburg gedruckt. Der folgenden Analyse liegt die Nürnberger Fassung von 1597 zugrunde. Von besonderem Interesse ist zunächst das Vorwort, das Hutter an die „christliche Jugend“ adressiert. Zweck des Buches soll das Erlernen der „heiligen“ Sprachen Hebräisch, Griechisch, Latein und Deutsch sein. Dabei könne die Jugend die Sprachen mit der hutterschen Methode „[...] inn aller einfalt / ohne sorgen der zeitlichen narung / darzu one alle mühe / spilend gleichsam lernen / fassen und behalten könnet / welchs andern Menschen / als ewren frommen Eltern / herrn und freunden / so mit sorgen der Narung und andern geschefften beladen / ganz unmöglich ist.“⁸⁵ Ermöglicht werden sollte dieses Lernen in seiner „*Schola privata*“.⁸⁶ Weiterhin schlägt Hutter vor, dass die Schüler mit der hermetischen Tradition nach ihren individuellen Fähigkeiten zu unterrichten sind.⁸⁷ Hutter kritisiert in seinem Werk auch die bisherigen Methoden des Sprachenstudiums, da mit diesen „[...] mancher von den *studiis* abgeschreckt / und verzagt gemacht wird / der wol ein fürtrefflicher gelerter Mann und grosser Doctor werden köndte.“⁸⁸ Um diesen Missstand abzuheben, schlägt Hutter vor nach seiner Methode „*Harmonice & Symmetrice*“ zu verfahren, die als „[...] *Methodo universali & Harmonica* der babylonischen *confusion* und verwirrung der Sprachen entgegen [ist].“⁸⁹ Hutter sieht mit seiner Methode sowohl im „Geistlichen“ wie auch im „Weltlichen“ Regiment eine Verbesserung der menschlichen Existenz als Folge. Nach dem Ansatz dieser Methode überrascht es nicht,

⁸⁴ Voller Titel: „Ein ABC Büchlein / Darauß man die vier Haupt-Sprachen / als Ebraisch / Griechisch / Lateinisch / Deutsch & c. Leicht buchstabieren und lesen lernen kan / Allgemeiner Christlicher Jugend zum besten angestellt.“

⁸⁵ Hutter, ABC Büchlein, 3 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

⁸⁶ In der Hamburger Ausgabe des „ABC Büchlein“ stellte Hutter auch einen praktischen Plan für die Ausbildung der „Jugend“ in seiner Schule vor: erstes Jahr: Sprachen lesen und schreiben lernen, zweites und drittes Jahr: singen und rechnen, viertes Jahr: Verstehen der Sprachen. Hutter, Künstlich New ABC Buch, 60.

⁸⁷ Hutter verweist in seinem „ABC Büchlein“ auf Mercurius aus der hermetischen Tradition. Eine interessante Parallele, diesmal aber aus dem Bereich der antiken Rhetorik, gibt es im „Derekh ha-Kodesh“. Dort zeigt Hutter auf, dass der Unterricht nach einem Grundprinzip gestaltet werden solle, wofür er sich den römischen Rhetoriker Quintilian (ca. 35-96) auswählte. Dieser forderte in seinem Werk „*Institutio oratoria*“ bereits ein lebenslanges Lernen vom Kinde an ein. Recht optimistisch ging Quintilian davon aus, dass grundsätzlich jeder Mensch lernfähig sei, die Begabungen allerdings unterschiedlich verteilt sind, was beim Unterricht zu berücksichtigen ist. Dementsprechend schreibt Hutter auch über das Unterrichten: „Es ist nicht einem jedem gegeben das er ein *Doctor* werden kann / ist auch nicht nötig / denn andere leute müssen auch in der Welt sein.“ Hutter, ABC Büchlein, 6.

⁸⁸ Hutter, ABC Büchlein, 3.

⁸⁹ Hutter, ABC Büchlein, 4f.

dass Hutter das größere Ziel seines Schulbuches nicht im reinen Spracherwerb, sondern in der heilsgeschichtlichen Perspektive in der Erwartung eines neuen Pfingstfestes zur Überwindung der babylonischen Verwirrung ansiedelt. Hierzu schreibt Hutter:

„[...] damit Gottes ehre gefördert / des Teufels werck zerstöret / die Babylonische *Confusion* in ewern hertzen auffgehoben / und das heilige Pfingstfest der Sprachen auch noch in diesen letzten zeiten zum andern mahl / wider des teufels danck / in euch angefangen / confirmirt unnd bestettigt werden solle und müsse / so wird es gewißlich geschehen.“⁹⁰

Wie gestaltet sich aber die konkrete sprachdidaktische Methode in seinem „ABC Büchlein“ aus, die zur Umsetzung dieses hochgesteckten Ziels führen sollte?

Das Schulbuch bietet Texte in verschiedenen Sprachen, die auf einer Doppelseite in fünf Spalten gegenübergestellt sind (siehe Abb. 5 auf S. 512 im Abbildungsverzeichnis). Dabei werden die Texte in folgender Reihenfolge präsentiert: Hebräisch in Umschrift, Hebräisch in Quadratschrift, Altgriechisch, Latein und Deutsch. Zudem gibt es eine sechste Spalte, die leer gelassen wurde. Hutter erklärt hierzu, dass in dieser Spalte eine weitere Sprache hinzugefügt werden kann, die mit seiner Methode im Zusammenhang mit den vier heiligen Sprachen gelernt werden könne.⁹¹ Somit können auch andere „*Nationes*“ von seiner Arbeit profitieren. Bei den Sprachen zeichnet sich eine gewisse Hierarchie (vom Ursprung zum „Modernen“) ab, die sich in anderen polyglotten Werken wiederfindet. An erster Stelle steht immer das Hebräische als Ursprache, das wieder mit dem Druckbild der *literae*-Unterscheidung dargestellt wird. Auf die anderen Sprachen, die nun in der Reihenfolge Altgriechisch, Latein und Deutsch folgen, wird diese Methode nicht angewandt. Zudem fällt auf, dass Deutsch zwar an letzter Stelle der Sprachen steht, allerdings vom Druckbild her genauso viel Platz wie das Hebräische einnimmt. Weiterhin interessant ist, wie Hutter die Texte gegenüberstellt und welche Auswahl er getroffen hat. Folgende Texte werden von Hutter aufgeführt:

- Alphabete der vier Sprachen
- Dekalog
- Apostolicum
- Vaterunser
- trinitarische Taufformel

⁹⁰ Hutter, ABC Büchlein, 7.

⁹¹ Diese Leerzeile, die nach Belieben mit einer Sprache ausgefüllt werden soll, ist eine Neuerung gegenüber der Ausgabe von 1593 und zeigt an, dass Hutter sein Konzept der *Harmonia linguarum* weiter ausgebaut hat.

- Einsetzungsworte zum Abendmahl
- Luthers Morgen- und Abendsegen
- Luthers Tischgebet
- Zahlen in den vier Sprachen
- Abschluss: Jes 55 als Weisung an die Jugend (in Deutsch)

Wie die Texte gegenübergestellt wurden, soll am Beispiel des Dekalogs vorgeführt werden. Bei dem Text wählte Hutter eine gekürzte Fassung aus Ex 20, wobei er die Zählung der Gebote aus dem „Kleinen Katechismus“ von Martin Luther (1483-1546) übernahm. Der deutsche Text ist jedoch eine von ihm angefertigte Übersetzung und folgt nicht Luther. Bei der Anordnung der Texte achtete Hutter nun genau darauf, dass sich immer gleiche Textabschnitte gegenüberliegen, um so ein Sprachenstudium im Zusammenhang zu ermöglichen. Auf weitere didaktische Hilfsmittel oder grammatische Hilfestellungen wird, mit Ausnahme der *literae*-Unterscheidung im Hebräischen, komplett verzichtet. Interessant ist zudem die Textauswahl, die pädagogischen und theologischen Überlegungen folgt. Die Auswahl der Texte erinnert an Luthers „Kleinen Katechismus“ und Hutter fügte zudem Gebete von Luther hinzu.⁹² Pädagogisch gelingt es Hutter somit, den Kindern und Jugendlichen die Fremdsprachen durch Texte nahe zu bringen, die sie schon von der Katechese her kennen und zumindest im Deutschen verinnerlicht haben. Auf der theologischen Ebene ist anzumerken, dass Hutter mit diesen Texten essenzielle Inhalte des Christentums (in lutherischer Prägung) darbietet, was wiederum zum Heil der Jugend beitragen soll.

Das zweite bedeutende Werk der hutterschen Sprachenharmonie ist das „*Dictionarium harmonicum Biblicum. Ebraeum, Graecum, Latinum, Germanicum*“. Das 1598 in Nürnberg gedruckte Buch ist ein Wörterbuch, das dem Konzept der *Harmonia linguarum* folgt und gewissermaßen eine Weiterentwicklung des *Cubus* darstellt. Das Werk ist dabei geteilt in einen ersten Teil „*Dictionarium*“ und einen zweiten Teil „*Index Dictionarii*“. Beide Teile haben ein eigenes Titelblatt und Vorwort erhalten. In den

⁹² Gerade in der Reformationszeit waren Katechismen sehr beliebt und nahezu jeder bedeutende Reformator verfasste einen solchen. Dies ist auch in die Arbeit Hutters eingeflossen und führte zu einer Verbindung von Katechismus und Sprachenstudium. Dieser Ansatz ist nicht singulär auf das Werk Hutters begrenzt. Gerade in der zweiten Generation der Reformation begann man verstärkt ein Sprachenstudium in der Jugendzeit zu gestalten und dazu die bekannten religiösen Texte ins Hebräische zu übertragen. Ein Beispiel hierfür ist Michael Neander (1525-1595), der wie Hutter versuchte, durch neue didaktische Konzepte das Sprachenstudium zu erleichtern (siehe Abschnitt 3.4.). Weiterhin ist eine Nähe zum jüdischen Hebräischlernen festzustellen: Hier wurde seit frühester Kindheit der hebräische Text verinnerlicht und entsprechend prominente religiöse Texte zum Lernen gewählt. Vgl. Burnett, *Christian Hebraism*, 72.

beiden Vorreden bringt Hutter wieder sein Anliegen hervor und betont den Nutzen seiner Methode. Die huttersche Sprachenharmonie ermögliche nicht nur den Menschen, unabhängig von ihrer Konfession, den Zugang zur „*coelestis doctrina*“⁹³ („himmlischen Lehre“), sondern trage auch zur „*publica salutis gratia*“⁹⁴ („öffentlichen Gnade des Heils“) bei. Somit betont Hutter in diesem Werk die Bedeutung seines Werkes für die religiöse und gesellschaftliche Perspektive. Zudem stellt Hutter den praktischen Nutzen seiner Methode aus „*Harmonia & Symmetria*“ („Harmonie und Symmetrie“), die das Sprachenstudium als „*compendium*“ zusammenfasse, heraus. Hutter konstatiert hierzu, dass vor seiner Arbeit das Sprachenstudium nur durch Hilfsmittel wie den „*distinctiones, signa, libros, Ephemerides, Hypomnemata, συλλάβως, Catalogos, indices, characteres, literas, numeros*“⁹⁵ („Unterscheidungen, Zeichen, Büchern, Tagebüchern, Notizen, Zusammenfassungen, Katalogen, Indizes, Drucktypen, Buchstaben und Zahlen“) möglich sei. Dagegen bietet Hutter nun eine sehr viel effektivere Zusammenschau der Sprachen mithilfe seiner Sprachenharmonie an. In seiner Aufzählung der Hilfsmittel klingt auch Hutters Kritik an den Gelehrten seiner Zeit mit, die er bereits 1587 im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ äußerte.⁹⁶ Demnach ist das Sprachenstudium bisher nicht öffentlich betrieben worden, weil die Gelehrten es mit ihren zahlreichen Hilfsmitteln betrieben, die für die einfache Bevölkerung zu teuer in der Anschaffung sind. Diesem Missstand soll das huttersche Werk Abhilfe schaffen, indem es die vielen Hilfsmittel auf einige wenige Methoden zusammenfasst. Mit der hutterschen Methode sei es zudem möglich alle Sprachen „*mutatis mutandis*“ zu lernen, indem man die Grundprinzipien des Sprachenstudiums einfach auf eine andere Sprache überträgt.

Die praktische Umsetzung dieses Vorhabens geschah nun auch im „*Dictionarium harmonicum*“, wie schon im „ABC Büchlein“ durch Gegenüberstellung der Sprachen Hebräisch (in Umschrift und Quadratschrift), Griechisch, Latein und Deutsch (siehe Abb. 6 auf S. 513 im Abbildungsverzeichnis). Ausgangspunkt für die Orientierung im Wörterbuch sind die dreistelligen Wurzeln des Hebräischen (wie schon beim *Cubus*, nun aber ohne morphologische Aufarbeitung). Diese stehen am oberen Rand einer Seite und sind alphabetisch geordnet. Auf einer Seite selbst sind nun mehrere Wörter und Wortfamilien zu dem Anfangsbuchstaben der hebräischen Wurzel aufgeführt. Dem

⁹³ Hutter, *Dictionarium harmonicum*, 4.

⁹⁴ Hutter, *Index Dictionarii*, 4.

⁹⁵ Hutter, *Index Dictionarii*, 3.

⁹⁶ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 3.

hebräischen Wort (in Umschrift und Quadratschrift) wird die Bedeutung in Griechisch, Latein und Deutsch gegenübergestellt. Die Reihenfolge drückt auch hier wieder eine Wertung der Sprachen aus. Bemerkenswert ist dabei, dass Hutter nicht nur eine Bedeutung für ein hebräisches Wort in anderen Sprachen anbietet, sondern, falls nötig, auch auf mehrere Bedeutungen eines hebräischen Worts in anderen Sprachen verweist. Da es sich bei den hebräischen Wörtern um *Simplices* handelt, entfällt diesmal die *literae*-Unterscheidung. Die Zusammenstellung der Wörter soll das Sprachenstudium im Zusammenhang ermöglichen, wobei das Wörterbuch darauf ausgerichtet ist vom Hebräischen ausgehend in andere Sprachen zu übersetzen. Soll hingegen ins Hebräische übersetzt werden, musste auf den Index des Wörterbuches zurückgegriffen werden. In diesem werden alle griechischen, lateinischen und deutschen Wörter des „*Dictionarii*“ aufgeführt und es wird darauf verwiesen, auf welcher Seite das hebräische Wort dazu zu finden ist. Die Sprachen stehen dabei jeweils alphabetisch geordnet für sich allein und werden nicht in der Bedeutung gegenübergestellt.

Eine letzte wichtige Textgattung auf die im Kontext der *Harmonia linguarum* zu verweisen ist, sind die hutterschen Polyglotten. Die Pläne zu einer polyglotten Bibelausgabe fasste Hutter bereits in Hamburg. So wirbt er etwa im „Derekh ha-Kodesh“ für eine solche und stellt Ps 117 im Vorwort zu seiner Bibelausgabe als Polyglotte dar. Die Pläne in Hamburg scheiterten jedoch aufgrund der ausbleibenden finanziellen Mittel. Die Pläne Hutters sind aber wohl in das Projekt seines Mitarbeiters David Wolder geflossen. Dieser brachte 1596 die sogenannte „Hamburger Polyglotte“⁹⁷ heraus: eine vollständige Ausgabe der Bibel in den Sprachen Hebräisch, Griechisch, Latein und Deutsch. Für den hebräischen Text nutzte Wolder dabei die huttersche Aufarbeitung aus dem „Derekh ha-Kodesh“.⁹⁸ Hutter selbst entwickelte in Nürnberg polyglotte Bibelausgaben, zunächst zu einzelnen biblischen Büchern. Unter seinen Werken sind vor allem die Ausgaben des Neuen Testaments in zwölf Sprachen (1600)⁹⁹ und das Alte Testament in sechs Sprachen (die „Nürnberger Polyglotte“, 1599)¹⁰⁰ zu

⁹⁷ Voller Titel: „*Opus Quadripartitum sacrae scripturae, continens S. Biblia sive libros veteris et novi testamenti omnes, quadruplici lingua, Hebraica Graeca Latina & Germanica.*“

⁹⁸ Vgl. Nestle, Polyglottenbibeln, 533.“

⁹⁹ Voller Titel: „*Novum Testamentum Syriacè, Ebraicè, Graecè, Latinè, Germanicè, Bohemicè, Italicè, Hispanicè, Gallicè, Anglicè, Danicè, Polonicè.*“ Erschienen in zwei Bänden. Der hebräische Text des Neuen Testaments wird von Hutter als eigene Übersetzungsarbeit angegeben. Interessant an dieser Ausgabe ist, dass Hutter im Vorwort auf einen Paulusbrief an die Laodizäer verweist, den Hutter aus dem *Commentario* über das Neue Testament von Jacobus Faber Stapulensis (1450/55-1536) und der *Biblia* des Johann Dietenberger (1475-1537) zusammengestellt hat.

¹⁰⁰ Voller Titel: „*Biblia Sacra Ebraice, Chaldaice, Graece, Latine, Germanice, Saxonice.*“ Eine Besonderheit dieser Edition ist, dass vier verschiedene Ausgaben angefertigt wurden. Während die ersten

erwähnen. Die Ausgabe des Neuen Testaments ist vollständig, wohingegen das Alte Testament nie vollständig als Polyglotte herausgegeben wurde. So umfasst etwa die Ausgabe, die dieser Studie zugrunde liegt nur den Pentateuch. Ursache hierfür waren die ausbleibenden Gelder und offene Ausstände Hutters.

Der Zweck dieser Bibelausgaben bestand gemäß der *Harmonia linguarum* darin, das Erlernen der Sprachen zu vereinfachen, indem die einander entsprechenden Texte gegenübergestellt wurden. In den beiden genannten Ausgaben wird der Text in der Reihenfolge Aramäisch, Hebräisch, Griechisch, Latein und Deutsch präsentiert, es folgen die weiteren Sprachen. Auch wenn diesmal Aramäisch an erster Stelle der Sprachen steht, so nehmen vom Druckbild her Hebräisch und Deutsch, wie schon im „ABC Büchlein“, den größten Raum ein. Die *literae*-Unterscheidung wird erneut konsequent auf den hebräischen Text angewandt.¹⁰¹ Eine solche Kennzeichnung der Morpheme entfällt jedoch wiederum in den anderen Sprachen, obwohl es etwa im Aramäischen aufgrund der gleichen Schriftart möglich wäre. Dieses Vorgehen hätte jedoch eine Verlängerung der Arbeit und einen Anstieg der Kosten zur Folge gehabt. Beides konnte sich Hutter in seiner Nürnberger Zeit nicht leisten. Seinem sprachdidaktischen Prinzip folgend änderte Hutter zudem nachweislich in der zwölfsprachigen Polyglotte zum Neuen Testament Texte ab, um eine höhere Übereinstimmung sicherzustellen und ein besseres Erlernen der Sprachen zu ermöglichen. Vonseiten der textkritischen Forschung in der Bibelwissenschaft wurde dieses Vorgehen Hutters stark kritisiert.¹⁰² So schreibt etwa Eberhard Nestle (1851-1913) über Hutters Polyglotte zum Neuen Testament:

fünf Sprachen feststanden, konnte die Ausgabe entweder um *gallice*, *saxonice*, *italice* oder *slavonice* ergänzt sein. Im Vorwort zu dieser Bibelausgabe begründet Hutter dieses Vorgehen mit dem Ziel, dass durch die verschiedenen Versionen die entsprechenden Länder erreicht werden sollen. Hutters Vorhaben seine Bibelversionen im europäischen Ausland zu verbreiten waren jedoch nur mäßig erfolgreich.

¹⁰¹ Dies war allerdings nicht in allen polyglotten Bibelausgaben Hutters der Fall. So verzichtet er etwa im „*Psalterium Harmonicum*“ und im „*Novum Testamentum Harmonicum*“ (beide Nürnberg 1602) auf die *literae*-Unterscheidung für den hebräischen Text.

¹⁰² Bei der in dieser Studie untersuchten Literatur über Hutter ist lediglich ein Text begegnet, in dem die Polyglotten Hutters positiv bewertet werden. Im anonymen Werk „Kurtzer einfeltiger / doch hochnotwendiger Bericht / wie Eliae Hutteri gedruckte Werck unnd verfertigte Bibel zu verstehen“ (1756), das wohl auf einen Rostocker Theologen zurückgeht, wird die Arbeit Hutters an Polyglotten positiv hervorgehoben. Es wird sogar Werbung dafür gemacht, die Polyglotten neu drucken zu lassen und dabei die Methode *literae*-Unterscheidung auf alle Sprachen der Ausgabe anzuwenden. Der Aufruf blieb jedoch ohne Erfolg. Die Hochschätzung Hutters ist in diesem Werk wohl mit der Entstehungszeit zu begründen, da sich erst langsam ein historisch-kritisches Bewusstsein in der wissenschaftlichen Theologie herausbildete.

„Das Merkwürdigste aber an dem Buche ist die Keckheit, mit welcher Hutter alle diese Übersetzungen, um sie einander näher zu bringen, behandelte und umgestaltete [...]“¹⁰³

In diesem Zusammenhang sei auch kurz auf die Einschätzung von Georg Wolfgang Franz Panzer (1729-1805) verwiesen, der schon vor Nestle über Hutters Polyglotten festhält:

„Zum Beschluß merke ich noch an, daß, wenn Hutter allenfalls mit seinen Polyglotten einen Nutzen hätte stiften können, er solchen dadurch, daß er alle Uebersetzungen, die er geliefert, durch seine eigenmächtigen, durch die Grille einer lieblichen Harmonie veranlaßten Veränderungen selbst gehindert, und seine mit so vielen Kosten besorgte Bibelausgabe beynahe völlig unbrauchbar gemacht habe.“¹⁰⁴

Wie das von der Forschung kritisierte Vorgehen Hutters aussah, wird dem Leser seiner Werke eindrucksvoll im zweiten Band seiner Polyglotte des Neuen Testaments vorgeführt. Im Vorwort zu dieser Ausgabe stellt Hutter zu Beginn fest, dass allen Menschen Zugang zum Studium der Sprachen eröffnet werden muss, „[d]enn was hilft grosse Kunst [der Sprachen] / wenns der Einfältige nicht auch lernen unnd verstehen kann?“¹⁰⁵ Im Vorwort identifiziert sich Hutter hier nun mit dem Apostel Paulus, dem der Heilige Geist die Kraft gegeben hat, den Menschen Gottes Heilsbotschaft in den verschiedenen Sprachen darzureichen. Hutter erklärt hierzu nun das Hebräische als Ausgangspunkt seiner Arbeit zur Verbreitung der göttlichen Botschaft. Die besondere Stellung des Hebräischen begründet er darin, dass diese als „uhralte Gottes Sprach“¹⁰⁶ die „ware Religion und Glauben“¹⁰⁷ bewahrt habe. Während Hutter beim Hebräischen vor allem einen Nutzen in der theologischen Perspektive sieht, konstatiert er aber auch einen allgemeinen gesellschaftlichen Mehrwert des Sprachenstudiums. Demnach haben auch die Nationalsprachen ihren eigenen Stellenwert, denn schon der Apostel Paulus berücksichtigte, dass der Mensch die Dinge am besten in seiner eigenen Sprache versteht. Zudem findet Kommunikation zwischen Menschen im eigenen Land immer zuerst in der Nationalsprache statt. Ebenso ist aber auch das Erlernen anderer Sprachen sinnvoll, um sich in der Welt zurechtzufinden. Hierzu stellt er eine Hierarchie der Sprachen auf, wonach „[...] die Ebraische Sprache [...] der Grund / die Deutsche das Dach / die andern zwo [Griechisch und Latein] die Eingebäude und Schmuck [sind].“¹⁰⁸

¹⁰³ Nestle, Polyglottenbibeln, 534.

¹⁰⁴ Panzer, Geschichte der Nürnbergischen, 181.

¹⁰⁵ Hutter, Novum Testamentum 2, 63 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

¹⁰⁶ Hutter, Novum Testamentum 2, 63.

¹⁰⁷ Hutter, Novum Testamentum 2, 63.

¹⁰⁸ Hutter, Novum Testamentum 2, 64.

Um nun das Erlernen dieser Sprachen im Zusammenhang zu ermöglichen, ist es unbedingt notwendig, die Sprachen einander anzugleichen, damit eine Harmonie der Sprachen entstehen kann. Dabei stellen nun die Unterschiede im Text verschiedener Bibelausgaben für Hutter Mängel dar, die es zu beseitigen gilt. Hierzu legt Hutter auch Rechenschaft ab:

„Als hab ich die fürnembsten Punct und mängel / so sich hin und wider gefunden / nach möglichkeit restituirt und zu rechte gebracht / hiemit unvorfänglich anzeigen wollen / Damit / wenn ein fromb Christlich Hertz darüber kompt / sich nicht stosse / Sondern so vil desto mehr sich in Gott / mit uns frewe und tröste [...] daß wir ohne Brillen mit eignen Augen sehen [...] was uns unser HERR und Heiland Jesus Christus auß der Schoß seines himlischen Vatters geoffenbaret / unnd zum Schatz der ewigen Seligkeit verlassen [...].“¹⁰⁹

Im Vorwort zu seinem Neuen Testament führt Hutter nun exemplarisch solche „Mängel“ im Text vor. Auch im Fließtext der Polyglotte finden sich zudem Anmerkungen Hutters zur Abänderung des Bibeltexts. Um die Bibelversionen einander näher zubringen, stellt er Wörter und Verse um, streicht Textpassagen oder fügt sie hinzu. So stellt Hutter etwa sein Vorgehen bei Mt 5,4 vor:

„Haben in der Lateinischen *Version* diese Wort gemangelt: (*Benè precamini iis, qui imprecantur vobis.*) welche ich *per Parenthesin* darzu gesetzt / damit der Text den andern Sprachen gleich lautend worden.“¹¹⁰

Bei seinen Abänderungen im Bibeltext geht Hutter nach eigenem Verständnis vor. Eine Abwägung nach Textzeugen, wie es in der modernen Textkritik stattfindet, lässt er nicht erkennen. Bei der durchaus berechtigten Kritik der Forschung an Hutters Textumgang muss jedoch berücksichtigt werden, dass Hutter in seinem sprachdidaktisch-heilsgeschichtlichen Konzept zu sehen ist und dementsprechend die heutigen historisch-kritischen Grundsätze der Wissenschaft nicht einfach auf seine Arbeiten übertragbar sind. Ziel der Arbeit in den Polyglotten war die Erleichterung des Sprachenstudiums, damit alle Menschen eindeutig „Gottes Wort“ verstehen und das Heil erlangen können.

¹⁰⁹ Hutter, *Novum Testamentum* 2, 66. Des Weiteren hat Hutter dieses Vorgehen nicht nur für seine Polyglotte des Neuen, sondern auch für das Alte Testament vorgesehen. Hierzu schreibt er: „Und so das Alte Testament soll zu recht gebracht werden / wie dann nechst Gott wol sein kan / müssen aber zehen tausendt Mängel angezeigt / restituirt und zu recht gebracht / und in künfftiger zeit jederman zu nutz unnd trost /so Gott will / *communicirt* werden.“ Hutter, *Novum Testamentum* 2, 66. Der hier beschriebene Umgang mit dem Alten Testament lässt vermuten, dass Hutter auch schon bei früheren Bibelausgaben den Text abänderte. Diese Frage wird im dritten Kapitel aufgenommen werden, siehe hierzu Abschnitt 8. Bei der Kritik an Hutter bezüglich seines Umgangs mit biblischen Texten ist zudem darauf zu verweisen, dass er etwa in seinem „*Novum Testamentum Harmonicum*“, einer Polyglotte des NT in vier Sprachen, vereinzelt am Rand auf alternative Lesarten des griechischen Texts verweist, ohne jedoch Textzeugen zu benennen.

¹¹⁰ Hutter, *Novum Testamentum* 2, 67.

Das Werk Hutters ist daher auch in einem „Grenzbereich zwischen religiöser (Heils-) Spekulation und grammatischer Arbeit“¹¹¹ einzuordnen. Gerade die Heilsperspektive wird daher in den Vorworten zu Hutters Polyglotten hervorgehoben. Hutter konstatiert etwa am Ende seines Vorworts zum „*Novum Testamentum*“ in eschatologischer Perspektive, dass das Studium der Sprachen dazu führe, dass alle Völker der Welt Gottes Heilsbotschaft lesen und verstehen können, damit „[...] endlich / wie in der Offenbarung Johannis stehet / die 24. Eltesten / Gotte und dem Lamb seine gebürliche Glorie / Ehre und Herzlichkeit geben mögen / Darzu Gott / Vater / Sohn und heiliger Geist / hochgelobt in alle Ewigkeit / seine Gnade verleyht / Amen.“¹¹²

Noch deutlicher formuliert Hutter seine Erwartung des göttlichen Heils mithilfe des Sprachenstudiums im Vorwort der „Nürnberger Polyglotte“. Demnach führe das Studium der Sprachen nach Hutters didaktischer Aufbereitung von der Auflösung der babylonischen Sprachverwirrung hin zur Königsherrschaft Gottes nach Dan 2; 7 und Mt 24, die in der Kirche Christi ihren Anfang nehmen wird. Weiterhin entwickelt Hutter in diesem Vorwort die These, dass seine Methode der *Harmonia linguarum* auf alle menschlichen Vermögen zu übertragen sei. Sein *Harmonia*-Konzept sieht er dabei als einen Beitrag zur Ermöglichung einer Vollkommenheit des Menschen an, die somit in eine neue Beziehung mit Gott und Welt treten können.¹¹³ Dazu entwickelt Hutter folgende These:

„Nempe qua homo rationalis, Imago Dei & Microcosmus: adminiculo paucissimorum Elementorum Physicorum & Naturalium, hoc est, Sonorum, Consonantium, Vocalium Accentum, Mediorumque, nec non Figuraram Literarum, Punctorum, Linearum, Mixtorumque principiis: Quo ad eorundem partes, Species, Accidentia: 1. Musica & Prosodica: 2. Geometrica & Orthographica. 3. Dialectica & Etymologica: 4. Rhetorica & Syntactica, & per Consequens honesta, utili, facili, iucunda, maximeque necessaria Ennunciatione & Figuratione, veluti in speculo & Echo actu reflexo: [...] Una quasi Synopsi & Idea Harmonica & Symmetrica: 1. Sensibus aurium audire, & Oculorum videre: 2. Sensu communi apprehendere: 3. Mente intelligere: 4. Memoria tenere: 5 Et pro voluntatis libertate agitare, meditari, volvere, revolvere, Numerare, Ponderare, Mensurare, Ponere, Componere, Disponere [...]: 6. Lingua eloqui, Manu scribere, aliisque communicare & tradere valeat: Ut ex misero mortalium genere, aeterna Deo colligatur Ecclesia, quae ipsum non ex stulta quadam opinione & [...] Ethnicorum more, sed ex

¹¹¹ Klein, Am Anfang, 295.

¹¹² Hutter, *Novum Testamentum* 2, 83.

¹¹³ Hierzu auch: Klein, Am Anfang, 292-294.

certa & praescripta Lege & Norma Verbi Divini agnoscat, celebret, & cum Deo prorsus unum fiat.”¹¹⁴

„Durch dieses freilich [ist] der Mensch vernünftig, Ebenbild Gottes und Mikrokosmos: mit Hilfe von sehr wenigen Elementen der Physis und Natur, d.h. der Klänge, Konsonanten, Vokale, Akzente, Maße und gewiss auch von den Prinzipien der Formen, Buchstaben, Punkte, Linien und Verschiedenes: In Bezug auf die Teile, die Arten, gibt es folgende Erscheinungsformen: 1. durch Musik und Prosodie, 2. durch Geometrie und Orthographie, 3. durch Dialektik und Etymologie, 4. durch Rhetorik und Syntax und in Folge durch ehrenhaften, nützlichen, leichten, angenehmen und äußerst notwendigen Ausdruck und Gestaltung, eben so wie ein Spiegel und Echo reflektieren [...]. Wie in einer Synopse, einem harmonischen Ideal und einer Symmetrie: 1. mit den Sinnen der Ohren zu hören und den Sinnen der Augen zu sehen 2. durch einen gemeinsamen Sinn zu begreifen, 3. durch den Geist zu verstehen 4. Erinnern, 5. sich für einen freien Willen zu bewegen, nachzudenken, umzuwälzen, zurückzuführen, zu wählen, zu wiegen, zu messen, zu setzten, zusammenzustellen, zu verteilen [...], 6. in einer Sprache sprechen und mit der Hand schreiben: damit die ewige Kirche aus dem Elend des sterblichen Geschlechts heraus von Gott gesammelt wird, die selbst nicht aus einfältigen Bräuchen der Ungläubigen, sondern aus bestimmtem Gesetz und festgeschriebener Norm heraus erkennt und feiert, und damit sie mit Gott ganz und gar eins wird.“

Mit der Bezeichnung des Menschen als „Mikrokosmos“ und „*imago Dei*“, ¹¹⁵ bezieht sich Hutter nicht nur auf die schöpfungstheologische Gottesebenbildlichkeit nach Gen 1,26f., sondern griff wohl auch auf Mikrokosmostheorien und kabbalistische Vorstellungen zurück. In der Kabbala war die Vorstellung vom Menschen als „Mikrokosmos“, der dem „Makrokosmos“ Gott und Welt entspricht, weit verbreitet. ¹¹⁶

¹¹⁴ Hutter, *Biblia Sacra*, 3f. Eine interessante Analogie hierzu findet sich innerhalb des hutterschen Werks im „*Principium Sapientiae*“. Dort stellt Hutter die geordneten menschlichen Vermögen als *scientia* („Erkenntnisfähigkeit“) dem geordneten Aufbau von *Lingua & Scriptura* („Sprache und Schrift“) gegenüber. Dazu erstellt er je eine Gruppe aus vier Wörtern, die auf der Doppelseite exakt gegenübergestellt gedruckt wurden. Zu den menschlichen Vermögen der *scientia* zählt er: „1. *Geometrica*, 2. *Musica*, 3. *Dialectica*, 4. *Arithmetica*. *Lingua & Scriptura*. Diese ordnet er in folgender Reihenfolge den Grundkategorien von Sprache gegenüber: 1. *Literarum*, 2. *Vocalium*, 3. *Accentuum*, 4. *Medi[a]rum*.“ Er schließt diese Zusammenstellung folgendermaßen ab: „*Qua Dei & Naturae cognitionem assequimur*.“ („Durch diese erlangen wir Kenntnis von Gott und Natur.“) Hutter, *Principium Sapientiae*, 3f. (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt). Damit gibt er einen Hinweis auf die Möglichkeit der Perfektibilität des Menschen, die sich in einer Erkenntnis Gottes und der Welt äußert, durch die Ordnung menschlicher Vermögen nach dem Vorbild des Sprachenstudiums. Hutter führt aber den Zusammenhang in diesem Werk nicht weiter aus.

¹¹⁵ Näher ausgeführt werden diese Begriffe, inklusive des „*homo rationalis*“ im Abschnitt 1.5., wo auf die anthropologische Konzeption Hutters einzugehen sein wird.

¹¹⁶ Vgl. Maier, *Die Kabbalah*, 24f. Eine weitere Traditionslinie auf die Hutter bei dieser Vorstellung zurückgegriffen haben könnte ist das „*Corpus Hermeticum*“. Die antike Schriftensammlung in griechischer Sprache vereint hellenistische und ägyptische Überlieferung, um den Menschen zu Wahrheit und Weisheit zu führen. Hierbei werden Themen wie Schöpfung, kosmische Ordnung sowie göttliche und menschliche Weisheit berührt. Als Verfasser wird Hermes Trismegistos angegeben – ein Kunstwort, das auf den griechischen Gott Hermes und den ägyptischen Gott Thot verweisen soll und die synkretistische Verschmelzung von griechischem und ägyptischem Denken anzeigt. In den lateinischen Fassungen wird

Hinzu kommt die Vorstellung, dass es beim Menschen erst ein Ordnungsprinzip braucht, damit diese Entsprechung stattfinden kann.¹¹⁷ Von christlichen Gelehrten wurde diese kabbalistische Ideen mit Mikrokosmostheorien verbunden, die von einer „qualitativen Analogie“¹¹⁸ zwischen Mikrokosmos Mensch und Makrokosmos Welt ausgingen.¹¹⁹ Während in der jüdischen Kabbala die Tora als ein solches Ordnungsprinzip gelten kann, das für die Beziehung zwischen Mensch und Gott nötig ist, setzt Hutter dagegen auf sein *Harmonia*-Konzept als Garant für eine Neuordnung der Beziehungen und Ordnung des menschlichen „Mikrokosmos“.¹²⁰ Wie diese

entsprechend Mercurius Termaximus angeben (so auch bei Hutter). Die Entstehung des Corpus wird für das erste Jahrhundert vor bis zum 4. Jahrhundert nach Christus angenommen. In der frühen Neuzeit wurde das bis dahin nur bruchstückhaft vorhandene (aber nie vollkommen verschwundene) Werk neu in die Gelehrten Diskurse eingebracht. Verantwortlich hierfür war die 1471 von Marsilio Ficino (1433-1499) in Florenz herausgebrachte Übersetzung ins Lateinische (bereits 1463 fertiggestellt aber nicht veröffentlicht). Ficino erhielt über seinen Mäzen Cosimo de Medici (1389-1464) an der florentinischen Accademia Platonica Zugang zu diesen Schriften und arbeitete sie in sein Konzept einer „*prisca theologia*“ ein. Ficino nahm Hermes Trismegistos als historische Person an und verortete ihn in die Zeit von Moses: Der „dreimalgrößte“ Hermes sei demnach mit den griechischen Titanen Prometheus und Atlas verwandt und wurde von den Ägyptern als größter Philosoph, Priester und Regent angesehen. Von besonderem Interesse für das huttersche Werk ist nun die Vorstellung von Mikro- und Makrokosmos im „*Corpus Hermeticum*“. Der Einfluss der hermetischen Tradition auf das Werk Hutters ist im Vergleich zur (christlichen) Kabbala deutlich geringer einzuschätzen. Benannt wird diese Tradition ausdrücklich nur im „ABC Bächlein“, während sich die Kabbala in Werken aus den verschiedenen Wirkepochen Hutters findet.

Grundlegend im „*Corpus Hermeticum*“ ist nach der Übersetzung und Deutung Ficinios die Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos, der im Verhältnis zum Makrokosmos Welt stehe. Der Mensch könne nun weiterhin durch die hermetische Lehre Wissen über den Makrokosmos erlangen, um diesen letztendlich zu durchschauen und für sich nutzbar zu machen. Deutlich wird dieser Zusammenhang gleich im ersten griechischen Traktat „Poimandres“ (in der lateinischen Übersetzung Ficinios „*Pimander*“), in dem ein Schöpfungsmythos dargestellt ist. In der Anthropogonie wird der Mensch als Abbild Gottes beschrieben, das wie Gott schaffen möchte und daher die Möglichkeit erhält, den Makrokosmos zu verstehen und zu lenken. Hierzu heißt es: „Der all-weise Vater aber ist Leben und Lichtglanz: Er erschuf, Ihm ähnlich, den Menschen und wünschte ihm alles Gute. Denn er (der Mensch) war schön und stellte das Ebenbild seines Vaters dar. Gott freute sich gar sehr seiner eigenen Erscheinung. Alle seine Werke stellte er dem Menschen zur Verfügung. – Der Mensch aber, als er zu seiner Zeit die Erschaffung aller Dinge betrachtet hatte, wollte selber auch gestalten. Infolgedessen sank er von der Beschauung Gottes zur Sphäre der Geburten (und Tode) herab. Und da er aller Dinge Macht in sich hatte, bemerkte er die Werke der Sieben Herrscher. – Und sie, da sie sich freuten über das Denkvermögen des menschlichen Geistes, machten jeder Einzelne von ihnen, den Menschen teilhaftig seines Rangs. – Jener nun, als er ihr Wesen verstanden hatte, erblickte auch seine eigene Natur.“ *Corpus Hermeticum* (I, 12f.), 43 (nach der Übersetzung von Martin P. Steiner, die Ficinios lateinische Übersetzung zur Grundlage hat). Deutlich wird die Vorstellung, dass der Mensch als Mikrokosmos gestaltend in den Makrokosmos eingreifen könne. Dieses Vermögen ist von Gott gegeben und muss lediglich vom Menschen aktiviert werden. Dies solle durch Sprache, Zeichenhandlungen, Symbole und Talismane ermöglicht werden, denen magische Bedeutung zugesprochen wird. Vgl. Eco, *Die Suche*, 127f. In dieser Ausprägung findet sich die hermetische Tradition vor allem im deutschen Reichsgebiet vertreten, wobei das „*Corpus Hermeticum*“ nach Ficino nur selten in seiner Gesamtheit bekannt war. Vgl. Ebeling, *Das Geheimnis*, 101-124.

¹¹⁷ Vgl. Maier, *Die Kabbalah*, 26.

¹¹⁸ Finckh, *Minor Mundus Homo*, 13.

¹¹⁹ Näher ausgeführt wird das Konzept Mikrokosmos im Abschnitt 1.5. zur anthropologischen Konzeption Hutters.

¹²⁰ Eine direkte Analogie aus der Zeit Hutters, in der beschrieben wird, wie dieses Unternehmen gelingen soll, konnte bei den Recherchen zu dieser Studie nicht ausfindig gemacht werden. Es sei allerdings auf die Denkweise des noch näher vorzustellenden Theodor Bibliander (1509-1564) verwiesen, der in seinem

angestrebte Harmonie der menschlichen Fähigkeiten hin zu einer besseren menschlichen Existenz praktisch umgesetzt werden sollte, stellt Hutter in Ansätzen in seinem Werk „*Restitutio Methodi*“ (Nürnberg, 1602)¹²¹ vor.

In dem Werk fasst Hutter seine Theorien zum Sprachenstudium sowie das damit verbundene Menschenbild und die von ihm angestrebte Verbesserung der menschlichen Existenz in Tabellen zusammen. Hierbei präsentiert er nun auch, wie eine Ordnung der menschlichen Vermögen als „*Hamonica et Symmetrica*“ aussehen könne. Hierzu eröffnet er zwei Gruppen aus dem Bereich der *Harmonia Linguarum* und ordnet entsprechend menschliche Vermögen zu. Die Anordnung gestaltet sich folgendermaßen:

<i>Linguarum Harmonica</i>	&	<i>Scripturarum, Symmetrica</i>
<i>Prosodica, Orthograpica</i>	1. &	<i>Musica, Geometrica</i>
<i>Etymologica, Syntactica</i>	2. &	<i>Dialectica, Rhetorica</i>
<i>Poetica, Cabalistica</i>	3. &	<i>Metrica, Arithmetica</i>
<i>Historica, Biblica</i>	4. &	<i>Prophetica, Apostolica</i> ¹²²

Werk „*De optimo genere Grammaticorum Hebraicorum*“ (Basel, 1542) schreibt: „*Ad eundem modum aptissimis symbolis omnium naturae insignita est: ut dubitare non liceat, quin sermo Hebraicus a conditore sapientissimo atque benignissimo generi humano attributus, rationi maxime conveniat, & per naturam atque veritatis vestigia ingrediatur.*“ („Auf diese Weise wird die Natur aller durch sehr passende Zeichen gekennzeichnet: Somit ist es nicht erlaubt [daran] zu zweifeln, dass die hebräische Sprache von einem äußerst weisen Schöpfer, und so dem freundlichsten menschlichen Geschlecht zugewiesen, in größter Vernunft zustande kommt und in der Fährte der Natur und der Wahrheit voranschreitet.“) Bibliander, *De optimo genere*, 7. In diesem Zitat wird deutlich, dass für Bibliander im Hebräischen die von Gott gegebene Sprache vorliegt, in der menschliche Vermögen und Strukturen der Welt zusammenkommen. Sehr viel vorsichtiger formuliert als bei Hutter, geht damit die Vorstellung einher, dass der Mensch durch das Studium des Hebräischen seine eigene Vernunft und Erkenntnis der Welt hin zu einer Verbesserung der menschlichen Existenz entwickeln könne. Dieser Gedanke wird aber nicht weiter expliziert und im Hauptwerk Biblianders „*De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius*“ (Zürich, 1548) in dieser Form nicht weiter ausgeführt (vgl. Abschnitt 3.3.3.).

Zwar nicht direkt aus der Zeit Hutters, sondern ein Jahrhundert vor den ersten hutterschen Bibeldrucken, findet sich beim Florentiner Gelehrten Giovanni Pico della Mirandola, der als Begründer der christlichen Kabbala in der Neuzeit gilt, in seinen „900 *Conclusiones*“ (1486) folgende Beschreibung des Leistungsvermögens der hebräischen Sprache: „*Qui ordinem hebraicae linguae profunde et radicaliter tenuerit, atque illum proportionabiliter in scientiis seruire nouerit, cuiusculunque scibilis perfecte inueniendi normam et regulam habebit.*“ („Wer aber gründlich und eingreifend die Ordnung der hebräischen Sprache erfasst hat und weiß, wie man jene in angemessener Weise in den Wissenschaften bewahrt, der wird eine Regel und Richtschnur haben, um alles Wissbare vollkommen zu entdecken.“) Lateinischer Text nach Stephen A. Farmer, *Syncretism in the West*, 414. Sehr deutlich formuliert Pico, dass durch die hebräische Sprache ein vertiefter Einblick in die göttliche Schöpfung erfolgen und der Mensch somit zu einer besseren Existenz gelangen könne. Allerdings wird aufgrund des Charakters der Schrift, in der recht unsystematisch Thesen aufeinander folgen, nicht weiter ausgeführt, wie das Hebräische diese beschriebene Funktion erfüllen könnte.

¹²¹ Voller Titel: „*Restitutio Methodi Linguarum Scripturarumque Harmonica et Symmetrica. Ad Primam, Dei, Patriarcharum, Prophetarum ac Sanctae Linguae & Scripturae, simplicitatem, puritatem, rectitudinem, convenientiam, illuminationem & perfectionem.*“

¹²² Vgl. Hutter, *Restitutio Methodi*, 6 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

Hutter ordnet bestimmte Methoden den Bereichen Sprache und Schrift zu, wobei er vier Gruppen aufmacht. Diese Zusammenstellung hat dabei eine gewisse Nähe zu der Darstellung in der „Nürnberger Polyglotte“ oder auch dem früheren „*Principium Sapientiae*“, ist aber mit diesen Zusammenstellungen nicht kongruent. Nach Hutter ist Sprache der Schlüssel, um die menschlichen Vermögen zu begreifen und ordnen zu können. Im weiteren Verlauf des Werks kündigt Hutter an, dass er vier Werke, entsprechend der von ihm vorgenommen Nummerierung der Vermögen plant, in denen weiter ausgeführt werden soll, was aus der Zusammenschau der Methoden für den Menschen erwächst.¹²³ Dabei korrespondieren alle vier Teile mit dem Thema Sprache. Schematisch lassen sich die Zuordnungen folgendermaßen beschreiben:

- Teil 1 und 2: Grundlegende Verbesserung der Sprachenkenntnisse im Sinne der *Harmonia linguarum*, wobei der erste Teil in die Laut- und Schriftlehre einführt, daran anknüpfend soll im zweiten Teil die Grammatik vorgeführt werden.
- Teil 3: Kenntnis der „göttlichen Ursprache“ Hebräisch mittels neuer Ordnung von Sprache und Schrift verbessern, um so bisher verborgene Heilsgeheimnisse Gottes erkennen zu können.
- Teil 4: Kenntnis der Bibel in ihrer göttlichen Ursprache „Hebräisch“ vertiefen, um so den göttlichen Heilsplan zu erkennen.

Während die ersten beiden Teile vor allem der Grundlegung der Sprachenkenntnis dienen, thematisiert Hutter im dritten und vierten Teil verstärkt die Frage nach den göttlichen „Heilswahrheiten“ die eine Verbesserung der Beziehung des Menschen zu Gott und Welt bedeuten. Aber auch das Thema Sprache kommt in diesen beiden Teilen erneut vor: Die für die Verbesserung der menschlichen Existenz notwendige Erkenntnis des göttlichen Heilsplans sei nur mittels einer vertieften Kenntnis der „göttlichen Ursprache“ Hebräisch möglich. Abschließend betont Hutter, dass bei der Ordnung menschlicher Vermögen letztendlich Gottes Bestimmung zu sehen sei, was auch mit dem noch vorzustellenden Menschenbild Hutters korrespondiert.¹²⁴ So hält er abschließend zu seinen Überlegungen fest:

„*Confirmet hoc DEUS, quod operatus est in nobis; ad nominis sui gloria, Ecclesia Christiana salutatem, & totius posteritatis emolumentum.*“¹²⁵

¹²³ Vgl. Hutter, *Restitutio Methodi*, 11f.

¹²⁴ Siehe hierzu Abschnitt 1.5.

¹²⁵ Hutter, *Restitutio Methodi*, 12.

„Gott bestätigt dies, dass er an uns gewirkt hat; hin zum Heil durch die Gnade in seinem Namen und durch die christliche Kirche und hin zum Vorteil der gesamten Nachwelt.“

Die hier vorgestellten Pläne Hutters sollten Theorie bleiben. Ausschließlich für den ersten Teil seiner geplanten Arbeiten legte er einen Entwurf vor, dabei werden Laut- und Schriftlehre der Sprachen Hebräisch, Latein und Altgriechisch dargestellt. Der Ansatz ist jedoch lediglich eine Neuauflage des ein Jahr zuvor erschienenen Werks „*Prima Elementa*“, das in Abschnitt 1.4. kurz vorgestellt wird. An dieser Stelle zeigt sich, dass die Zielstellungen Hutters höher waren als die tatsächlich von ihm erbrachten Ergebnisse.

Insgesamt hat die Betrachtung der hutterschen *Harmonia linguarum* gezeigt, dass in seiner Sprachdidaktik religiöse und pädagogische Motivation zusammenkommen, wobei die Frage nach dem göttlichen Heil für den Menschen der bestimmende Motivator für seine Werke ist. Die Methoden der Sprachenharmonie haben bislang nur wenige Bezugspunkte zu dem bisher vorgestellten Programm Hutters in *Cubus* und Werken der *literae*-Unterscheidung gezeigt, auch wenn er in diesen Arbeiten bereits diese Wege des Sprachenlernens erwähnt. Zu einer Zusammenschau der Konzeptionen kommt es erst in seinem letzten wichtigen Werk, dem „Offentlich Außschreiben“.

1.4. Offentlich Außschreiben

Mit der 1602 angesichts der prekären Lage Hutters in Nürnberg verfassten Schrift versuchte dieser, über die Notwendigkeit seines Vorhabens Auskunft zu geben. Zu diesem Zeitpunkt hatte Hutter mit Krisen zu kämpfen: Seine Werke hatten nicht den gewünschten Erfolg und viele seiner Geldgeber forderten die gewährten Kredite zurück. Dagegen hoffte Hutter mit seinem „Offentlich Außschreiben“¹²⁶ erneut Förderer für sein Vorhaben des Sprachenstudiums der *Harmonia linguarum* zu finden. Die Schrift ist für das Verstehen von Hutters Sprachdidaktik von äußerster Wichtigkeit, da hier seine Konzepte, sowohl auf religiöser als auch auf pädagogischer Ebene, zusammengefasst

¹²⁶ Voller Titel: „Offentlich Außschreiben / An allgemeine Christliche Obrigkeit / derselben Lande / Städte / Kirchen / Schulen/ Lehrer / zuhörer / und alle fromme Eltern unnd Kinder. Darinn Einfältig unnd Trewlich angezeigt wirdt / Welcher massen / der jetzigen Welt und künfftigen Posteritet / durch eine *Harmoniam Linguarum* unnd sonderliche Sprachen Kunst / geholffen werden könne / das man nun mehr / in erlernung der heiligen Göttlichen / und andern Schrifften und Sprachen/ mit geringer mühe / in drey oder vier Jahren / mehr außrichten möge / als zuvor in zehen / zwantzig oder mehr Jaren / nicht hat geschehen können.“

vorliegen. Die Schrift wird von Hutter nach einer kurzen Einleitung in sechs Abschnitte untergliedert.¹²⁷

- I. Göttliche Bestimmung von Sprache und Schrift
- II. Segnung des friedlichen, vorbabylonischen Zustands der Alten
- III. Ursachen für die zeitgenössischen Probleme des Sprachenlernens
- IV. Verbesserungsvorschläge
- V. Notwendige Einrichtungen
- VI. Zu erwartender Erfolg

In seinem Schreiben stellt Hutter auf die vorliegenden Arbeiten aufbauend das Sprachenstudium als Teil der Heils- und Verfallsgeschichte dar. Dabei geht er davon aus, dass die Sprachen, insbesondere die göttliche und adamische Sprache Hebräisch, zum Heil und zur Verbesserung des Menschen in religiöser und gesellschaftlicher Perspektive beitragen. Der Verfall des Sprachenstudiums verhindere aber die Erfüllung des göttlichen Heils, weshalb Hutter seine Methoden zum Erlernen der Sprachen als Weg darstellt, diesen Niedergang aufzuhalten. Ziel seines Schreibens war es, Unterstützer für seine Arbeit, Käufer für seine Werke und Schüler für seine Schule anzuwerben.

Ausgangspunkt seiner Darstellung ist die „*Confusio Babylonicae*“ („babylonische Verwirrung“), die nach Hutter aus der menschlichen Sünde als Strafe Gottes hervorgegangen ist. Diese Verwirrung der Sprachen sorge auf gesellschaftlicher Ebene für die Konflikte der Menschen untereinander, sodass „[...] Hunde / Katzen und ungeheure wilde Thier / eher zam werden / und beyeinander gewohnen / alß Menschen / die ein ander in der Red und Sprache nicht verstehen.“¹²⁸ Mit dieser Darstellung hatte Hutter vor allem die territoriale und konfessionelle Zersplitterung sowie beginnende Politisierung der Konfessionen im Heiligen Römischen Reich vor Augen. Aber auch in der Perspektive Europas bringt Hutter seine Ängste vor Konflikten und Gewalt der Menschen untereinander zum Ausdruck. Diese äußern sich etwa in seiner Psalmenausgabe von 1586, in der er über die „Türkengefahr“ schreibt. Die sehr viel ausführlicher bedachte Perspektive seiner Betrachtung der babylonischen Verwirrung ist religiöser Natur. Menschen, die nicht der Sprachen mächtig sind, haben nach Hutter nicht die Möglichkeit, Gottes Heilsbotschaft zu verstehen. Für Hutter steht jedoch fest, dass sich Gott in Sprache und Schrift offenbart hat und durch dieses Medium Menschen

¹²⁷ Vgl. Hutter, Öffentlich Außschreiben, 5f.

¹²⁸ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 23.

zum Heil geführt werden. Von den Sprachen sei dabei vor allem Hebräisch die Sprache göttlicher Offenbarung. Über das Hebräische heißt es bei Hutter:

„Die heilige Schrifft bezeugt klärlich / daß von Erschaffung der Welt / biß auff die Babylonische *Confusion* der Sprachen / in der gantzen Welt / nur eine einige Sprache und außrede / als nemblich die Heilige Gottes Sprache gewesen / so GOtt dem Adam im Paradeiß gegeben / und von Adam nach dem Fall / auff alle seine Nachkommen geerbt / also daß ein jeder von kind auff / dieselbe ohne alle müß [...] hat reden und gebrauchen können [...].“¹²⁹

Der hier beschriebene Zustand stammt laut Hutter aus der Zeit vor der babylonischen Sprachverwirrung und sollte eigentlich zur menschlichen Existenz gehören. Allerdings ist mit der Zeit die Kenntnis um das Hebräische verfallen. Die Menschen geraten wegen des Verlusts der göttlichen Ursprache in Konflikte und verstehen die göttliche Offenbarung nicht. Allerdings gibt es für Hutter auch ein *remedium* („Heilmittel“) gegen eben diesen Missstand: das Sprachenstudium.

Hutter geht dabei davon aus, dass sich Gott mittels Sprache und Schrift offenbart habe. Will der Mensch die göttliche Heilsbotschaft vernehmen, so ist ein Studium der Sprachen unbedingt notwendig. Die Bedeutung des Sprachenlernens sieht Hutter zudem darin, dass es „[...] Gottes ehre / sein heiliges Wort / Schrifft und Sprache / und der gantzen Welt höchstes Heyl und Wohlfarth betrifft [...]“.“¹³⁰ Beim Erlernen der Sprachen trifft Hutter die bereits bekannte Auswahl. An erster Stelle steht das Hebräische, dem die Bedeutung der göttlichen Ursprache zukommt und am sichersten die göttliche Heilsbotschaft vermittelt.¹³¹ Davon ausgehend steht für ihn fest, dass das Hebräische die „[...] Schatzkammer [ist] / darinn der gantzen Welt Heil und Seligkeit / am sichersten verwahret / sey.“¹³² Neben dem Hebräischen sah Hutter auch andere Sprachen als sinnvoll und nützlich zu erlernen an, „[d]amit endlich die werthe liebe Christenheit / ein vollkommen *Judicium* bende und das gute zuerwehlen / unnd daß böße zuverwerfen / erlangen möge / welches ohne solcher geheimen schweren Sprachen gründliche wissenschaft / nimmermehr geschehen kan.“¹³³ Wie schon in anderen Werken betont Hutter erneut die Tetrade der heiligen Sprachen. Während Hebräisch,

¹²⁹ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 22.

¹³⁰ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 4.

¹³¹ Dazu heißt es bei Hutter: „So viel aber die h. Ebraische Schrifft und Sprache insonderheit belanget / ist gewiß / daß sich Gott der Allmechtige / von Anbeginn der Welt / den heiligen Patriarchen / Königen / Propheten / und dem heiligen volck Gottes / biß auff Christum den Herrn / fast in derselben allein geoffenbartet [...]“.“ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 7.

¹³² Hutter, Öffentlich Außschreiben, 24.

¹³³ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 14f.

Griechisch und Latein dabei als *tres linguae sacrae* in der Tradition verankert sind, benötigte das Deutsche eine Begründung, um Teil dieses Kanons zu sein.¹³⁴

Als Protestant hat sich Hutter dabei mit seiner These vom Hebräischen als wichtigste Sprache der göttlichen Offenbarung einem Problem ausgesetzt. Mit den Reformationsbewegungen sind Bibelausgaben in deutscher Sprache entstanden, die insbesondere von katholischer Seite kritisiert wurden. Davon ausgehend empfand Hutter die Verantwortung aufzuzeigen, dass auch das Deutsche gegen solche Kritik als eine Sprache angesehen werden kann, die eine Berechtigung hat, Übersetzungssprache für die göttliche Offenbarung zu sein.¹³⁵ Die Bedeutung des Deutschen begründet Hutter vor allem aus einer konkret-politischen, weniger einer heilsgeschichtlichen Erwartung heraus.¹³⁶ Da Deutsch die Muttersprache der Menschen im Heiligen Römischen Reich ist, trägt es zur Kommunikation der Menschen untereinander bei. Als erste Sprache, die Menschen im deutschen Gebiet lernen, hat das Deutsche seine Berechtigung bei Bibelübersetzungen, da Menschen eben die Muttersprache immer am besten verstehen werden. Den wohl größten Nutzen der deutschen Sprache sieht Hutter aber für das Reich, das durch die Sprache „[...] als mit einer Ketten zusammen gehalten wirdt / daß es nicht gar zerf[a]llet [...]“. ¹³⁷ Von daher fordert Hutter auch eine Vereinheitlichung und Aufarbeitung des Deutschen ein. Hutter erhofft sich dadurch, dass Deutsch zur Einheit im territorial und konfessionell zersplitterten Reich beitrage. Neben den bereits genannten und aus anderen hutterschen Werken bekannten Sprachen werden im „Offentlich Außschreiben“ noch weitere Sprachen als sinnvoll zu erlernen aufgeführt:

„Will jetzo der Chaldaischen / Syrischen Arabischen / Thalmudischen / Rabbinischen Cabalistischen und Masoretischen Sprachen auch geschweigen / so als *Idiomata & Dialecti* alle in

¹³⁴ Die Hochschätzung der deutschen Sprache war in der Zeit Hutterers keine Selbstverständlichkeit. Sprache der Wissenschaft war nach wie vor Latein. Allerdings gab es, bedingt durch die Reformationsbewegungen, einen Aufschwung für die deutsche Sprache, die zumindest auf Ebene der Schriftlichkeit langsam einheitlich wurde und nicht mehr als *lingua barbarica* galt. Mehr zur Bedeutung des Deutschen im hutterschen Werk bei: Gardt, Geschichte der Sprachwissenschaft, 75-77. Innerhalb der Studie wird diese Perspektive auf das huttersche Werk in den Abschnitten 6.2. und 6.3. bearbeitet. Zur allgemeinen Frage der Stellung des Deutschen in der Gelehrtenkultur der frühen Neuzeit sei auf den Aufsatz von Wolf Peter Klein: „Die deutsche Sprache in der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit – Von der *lingua barbarica* zur HauptSprache“ verwiesen. In seiner Studie stellt Klein eindrücklich dar, dass es in der Zeit Hutter sowohl eine Ab- als auch eine Aufwertung der deutschen Sprache gab und beide Diskurse nebeneinander stehen konnten. Für die beginnende Hochschätzung des Deutschen skizziert Klein fünf Aspekte (historisch, theologisch, grammatisch, lexikalisch und rhetorisch-literarisch), die sich gegenseitig durchdringen und auch im hutterschen Werk wiedergefunden werden können.

¹³⁵ Vgl. Gardt, Geschichte der Sprachwissenschaft, 75.

¹³⁶ Siehe hierzu Abschnitt 6.3.

¹³⁷ Hutter, Offentlich Außschreiben, 19.

die heilige Sprache gehören / und durch hülff einer guten *Grammatica* und *Dictionarii Harmonici universalis*, in wenig Monaten / gründlich und wol können studirt und erlernet werden / dadurch dann vollend alle *Secreta Thargumica, Thalmudica, Cabalistica, Rabbinica, Masoretica, Mahometica, Turcica, Medica & Magica* können offenbaret / *Judicirt, Approbirt, Reicirt*, gefördert und untertruckt werden.“¹³⁸

Neben dem Studium semitischer Sprachen ist dabei bedeutend, dass Hutter das Studium von jüdischen Texten wie Talmud, Rabbinen und Kabbala als sinnvoll und heilsrelevant für Christen ansieht. Vor dem Hintergrund der antijüdischen Grundstimmung seiner Zeit zeigt Hutter allerdings auch Einschränkungen auf:

„Die [...] Thalmudische / Rabbinische / Cabalistische und Masoretische Sprachen belangend / sind ihrer viel in den gedancken / daß sie einem Christen zuwissen unnötig / ja viel mehr schädlich als nützlich sein / Sintemal / im Thalmud / Rabbinen / Cabala [...] viel Gottlose böse sachen verborgen stecken / so nicht jederman zu wissen gebürt.“¹³⁹

Wenn jüdische Texte von Christen gelesen werden, so soll dies mit einer Auswahl und genauen Kenntnis des Hebräischen geschehen, damit die „vortrefflichen sachen“, ¹⁴⁰ die zum Heil der Christen beitragen, entdeckt werden können.

In seinem „Offentlich Außschreiben“ argumentiert Hutter weiter, dass die Menschen zwar Kenntnis vom Missstand der babylonischen Sprachverwirrung haben und die Bedeutung des Sprachenlernens kennen, es aber dennoch nicht für alle zu einem ernsthaften Studium der Sprachen gekommen ist. Zwar habe Gott die Menschen mit der Verwirrung der Sprachen gestraft, allerdings stehe den Menschen auch die Möglichkeit offen, mithilfe des Studiums der Sprachen diese Strafe zu überwinden und göttliches Heil anzunehmen. Vor diesem Hintergrund kritisiert Hutter Sünde und Trägheit der Menschen sowie die schlechten didaktischen Methoden seiner Zeit, in denen er eine weitere *Confusio* sieht. Die sprachdidaktischen Methoden seiner Zeit charakterisiert er als „*Carnificina* und *Marterschul*“¹⁴¹ die dazu führen, dass wegen „[...] solcher unbillichen / mutwilligen *Confusion* unnd Unordnung [...] / mancher von den Studiis abgeschreckt / auß der Schulen entlaufft / zu böser Gesellschaft gerath / zum Umblaffer und Bettler wirdt / der wol ein gelehrter Mann / und fürtrefflicher *Doctor* werden könnte.“¹⁴²

¹³⁸ Hutter, Offentlich Außschreiben, 12f.

¹³⁹ Hutter, Offentlich Außschreiben, 13f.

¹⁴⁰ Hutter, Offentlich Außschreiben, 14.

¹⁴¹ Hutter, Offentlich Außschreiben, 52.

¹⁴² Hutter, Offentlich Außschreiben, 31.

Um diese Missstände zu überwinden, schlägt Hutter nun sein eigenes sprachdidaktisches Konzept vor. Dieses richtet sich vor allem an die Jugend (10-14 Jahre) und soll zum Erwerb der Sprachkenntnisse in drei bis vier Jahren führen. Seine Methode soll in Schulen, die allen Menschen offenstehen, vermittelt werden. Zudem betont Hutter, dass es sich um ein geordnetes Konzept zum Erlernen der Sprachen handle, so wie „Gott ein einiger Gott / und ein Gott der Ordnung“¹⁴³ sei. Die sprachdidaktische Herangehensweise ist dabei für Hutter göttlicher Offenbarung und Weisheit entsprungen und geht nicht auf menschliche Hybris zurück.¹⁴⁴

Wie sieht nun aber die Methodik aus, die Hutter konkret in seinem „Offentlich Außschreiben“ vorschlägt? Auf zwei Ebenen werden von ihm die notwendigen Schritte zum erfolgreichen Sprachenstudium mit der Perspektive der Verbesserung menschlicher Existenz aufgezeigt. Auf der grammatischen Seite will Hutter die Zusammenbindung der bisherigen Konzepte – *Cubus, literae*-Unterscheidung und *Harmonia linguarum* – erreichen. Dabei will er aufzeigen, dass es lediglich einiger grammatischer Grundkenntnisse bedarf, die sich in allen Sprachen finden und dementsprechend für ein Sprachenlernen im Zusammenhang elementar wichtig sind. Diese Grundelemente werden von Hutter folgendermaßen bestimmt:

„I. Orthographium & Prosodiam. II. Primam Vocabulorum Impositionem. III. Inflexionem & Constructionem.“¹⁴⁵

„I. Orthographie und Prosodie. II. Erste Aufstellung der Wörter. III. Flexion und Konstruktion.“

Um nun diese Grundelemente erkennen und von einer Sprache auf die andere übertragen zu können, ist für Hutter vor allem die Methode der *literae*-Unterscheidung entscheidend, da mit dieser die Herausarbeitung der Formelemente gelingt. Hierzu schreibt Hutter:

„[...] so kan einem vernünfftigen Menschen / der nur drey zehlen / schwartz und weiß [d. h. *Radicales* und *Serviles*] unterscheiden / und richtige Ordnung halten kan / nichts vorgelegt werden / ob solches auch auff hundert Sprachen gerichtet were / daß er durch *Observiren* deß *Radicis*, und

¹⁴³ Hutter, Offentlich Außschreiben, 32.

¹⁴⁴ Dazu schreibt Hutter: „[...] daß solcher newer Weg die Schrifftten und Sprachen zu lehren und zu lernen / nicht auß menschlicher Wiß / sondern durch Gottes sonderbaren Rath / aus [...] dem *Methodo Naturae* hergeht.“ Hutter, Offentlich Außschreiben, 53. Der Konflikt von menschlicher Methodik und Vernunft beim Sprachenlernen zum Heil gegen die göttliche Allmacht wird noch eigens in der Zusammenfassung zur hutterschen Sprachdidaktik in Abschnitt 1.6. betrachtet werden.

¹⁴⁵ Hutter, Offentlich Außschreiben, 56.

fleissig nachsuchen / nicht ergründen sollte / [...] dadurch dann ein vernünftiger Mensch / *ex Arte Cabalistica & Ordine Alphabetico*, [...] alles von sich selbst verdolmetschen könnte [...].“¹⁴⁶

Davon ausgehend werden die Methoden von Hutter erweitert, sodass „[...] *Ex Cubo, Globo, Cruce & Quadrato*, eine solche *Harmonia & Symmetria* vor auge gestellt [werden soll].“¹⁴⁷ Die daraus resultierende didaktische Aufarbeitung der Texte stellt sich nun so dar, dass die *literae*-Unterscheidung, die zunächst nur auf das Hebräische begrenzt war, auf das Konzept der Sprachenharmonie übertragen wird (siehe Abb. 7 und 8 auf S. 513f. im Abbildungsverzeichnis). Bei dieser graphematischen Darstellung werden nun auch in anderen Sprachen *Radicales* schwarz und *Serviles* in diesem Fall rot gedruckt.¹⁴⁸ Dabei wählt Hutter wieder die schon genannten vier heiligen Sprachen. Zunächst kennzeichnet er die Alphabete der Sprachen nach Buchstaben, die immer Teil der Wurzel sind und Buchstaben, die zu den Flexionsmorphemen gehören. Diese Übersicht ermöglicht auch eine eigenständige Arbeit mit der Methode. Hutter favorisiert allerdings, dass man mit bereits zuvor markierten Texten arbeitet und zeigt am Beispiel von Jes 40,8, wie ein solcher aussehen sollte. Hierbei werden gemäß der *Harmonia linguarum* gleiche Bedeutungen der Sprachen möglichst genau gegenübergestellt. Darüber hinaus sind nun aber in allen vier Sprachen Wurzel- und Flexionsmorpheme durch einen farblich unterschiedenen Druck hervorgehoben. Diese Methode bezeichnet Hutter als „*Ludu literarius* und Buchstabe spiel“ sowie als „Paradeiß und Lustgarten“. ¹⁴⁹ Während Hutter das Sprachenstudium mit alten Methoden als Qual für die Lernenden darstellte, sollte seine Methodik den Zweck erfüllen, Sprachkenntnisse nahezu spielerisch zu vermitteln. Zudem ist mit dieser Methode wieder die (vermeintliche) „Einheit in der Vielheit“ erkennbar: Alle Sprachen lassen sich letztendlich auf gleiche Grundregeln zurückführen und somit „*mutatis mutandis*“ ineinander umwandeln.

Bei der von Hutter erstrebten Zusammenschau der bisherigen Methoden fällt jedoch auf, dass die Methode *Cubus* in diesem Beispiel nicht vorkommt. Im „Öffentlich

¹⁴⁶ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 45f.

¹⁴⁷ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 46. Wie der Zusammenhang aller Methoden aussah, stellt Hutter jedoch nur im Ansatz dar. In der Zusammenfassung dieser ersten Betrachtung (Abschnitt 1.6.) soll daher eingehender der Zusammenhang von „*Cubus, Globus, Crux* und *Quadratus*“ dargestellt werden.

¹⁴⁸ Dass Hutter erst sehr spät diese Zusammenschau der Methoden vornahm, belegt die Darstellung in seinem Werk „*Restitutio Methodi*“ von 1602, in dem sich die gleiche Aufstellung der Buchstaben wie im „Öffentlich Außschreiben“ findet, allerdings ohne farbliche Unterscheidung von *Radicales* und *Serviles*. Im „ABC Büchlein“ ist ebenso die gleiche Aufstellung der Alphabete abgedruckt, wobei zumindest im Hebräischen zwischen *Radicales* und *Serviles* unterschieden wird.

¹⁴⁹ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 51.

Außschreiben“ erweitert Hutter jedoch die Funktion des „*Cubus alphabeticus*“: Dieser ist nicht nur Nachschlagewerk für das Hebräische, sondern erfüllt aufgrund der kombinatorischen Methode den Zweck, zu zeigen, dass alles Sagbare im Hebräischen enthalten ist. Hierzu müssen lediglich die Leerstellen des *Cubus* mit Bedeutung gefüllt werden und der Mensch kann, einer kabbalistischen Vorstellung folgend, die volle Bedeutung der göttlichen Ursprache erkennen, so wie einst Adam im Paradies Anteil an der göttlichen Sprache hatte.¹⁵⁰

Neben der bereits dargestellten grammatischen Perspektive sah Hutter auch die Frage nach der Textauswahl als relevant für seine Methode an. Hierbei stellt Hutter deutlich heraus, dass vor allem die biblischen Texte dazu beitragen, dass Menschen Gottes Heilsbotschaft erkennen.¹⁵¹ In diesem Zusammenhang erwähnt Hutter wieder die bereits kritisierte Angleichung der biblischen Texte, damit Sprachen leichter gelernt werden und die göttliche Heilsbotschaft eindeutig erkannt wird. Hutter sieht es als eine unbedingte Notwendigkeit an, so der „Biblischen *Confusion*“¹⁵² entgegenzuwirken. Für Hutter steht weiterhin fest, dass ein Sprachenstudium, das zur Verbesserung der menschlichen Existenz beiträgt, grammatische und biblische Perspektive miteinander verbinden muss. Von dem Erfolg seiner Methodik war er überzeugt und hält fest, dass mit seiner sprachdidaktischen Aufarbeitung das Sprachenstudium „[...] in nechstfolgenden vier Jaren *absolvirte* und endete / da were nichts / daß einen hindern und auffhalten könnte / als die blosse faulheit und nachlessigkeit.“¹⁵³

An Hutters optimistischem Zugang zum Erfolg seines Unternehmens ist allerdings auch Kritik anzubringen. Neben dem aus moderner Perspektive zum Teil unzureichenden Umgang mit dem biblischen Text ohne Abwägung von Textzeugen sind vor allem die Schwächen in seinem grammatischen Zugang zum Sprachenstudium festzuhalten, die bereits im Vergleich Hutters mit der Hebraistik des 16. Jahrhunderts zu konstatieren sind.¹⁵⁴ Auffallend ist, dass Hutter mit wenigen didaktischen Methoden das Sprachenstudium revolutionieren will. Ist dieser Ansatz aber nicht zu stark vereinfacht?

¹⁵⁰ Siehe hierzu den entsprechenden Abschnitt in Punkt 1.2., in dem bereits aus dem „Offentlich Außschreiben“ zitiert wurde.

¹⁵¹ Hierbei zeigt Hutter jedoch eine gewisse Inkonsistenz. Immerhin erwähnte er bei dem Studium weiterer nützlicher Sprachen neben der Tetrade, dass etwa auch das Studium jüdischer Texte zum Heil beitragen könne.

¹⁵² Hutter, Offentlich Außschreiben, 67. Zudem soll es so gelingen die Einheitlichkeit des christlichen Glaubens zu belegen, der sich für Hutter auf eine ebenso einheitliche göttliche Offenbarung bezieht.

¹⁵³ Hutter, Offentlich Außschreiben, 60.

¹⁵⁴ An dieser Stelle ist auf den Abschnitt 3 des ersten Kapitels zu verweisen, in dem anhand ausgewählter Hebraisten die Stellung Hutters zur Hebraistik seiner Zeit deutlich wird.

Gerade bei der Unterscheidung von *literae Radicales* und *literae Serviles* muss gefragt werden, ob eine Übertragung vom Hebräischen ausgehend auf die lateinische, altgriechische und deutsche Sprache wirklich möglich ist. Immerhin wurden nahezu vollkommen heterogene Sprachen gegenübergestellt, deren gemeinsamer sprachtheoretischer Nenner am ehesten darin gesehen werden kann, dass flektierende Sprachen vorliegen. Ansonsten sind die Sprachen unterschiedlichen Sprachfamilien zuzuordnen. Das Hebräische ist als semitische Sprache im Vergleich zum Deutschen und insbesondere zum Lateinischen und Altgriechischen als indoeuropäische Sprachen sehr viel flexionsärmer. So kennt das Hebräische keine Tempora, sondern nur Aspekte. In den drei Vergleichssprachen Hutters liegt hingegen eine Kombination von Tempus und Aspekt vor. Ebenso bietet das Hebräische sehr viel weniger Kasusanzeiger. Zudem können die Funktionen der Kasus in den vier Sprachen sehr stark variieren. Auch hier muss hinterfragt werden, inwiefern eine Sprachenharmonie aufgrund einer Unterscheidung von Wurzel- und Flexionsmorphemen ihre Berechtigung hat. Bei aller Kritik muss Hutter aber angerechnet werden, dass er ein Sprachenstudium in der frühen Jugendzeit vorschlägt. Hier kann gerade eine solche grafische Vorstellung hilfreich sein, um Grundmuster wiederzuerkennen. Weiterhin weist Hutter immer wieder darauf hin, dass eben auch das Erlernen der Grammatik, wenn auch nur auf die wichtigsten Elemente reduziert, zum Sprachenstudium gehört.

Wie eine solche Grammatik im Sinne der hutterschen Sprachenharmonie aussah, zeigt im Ansatz das Werk „*Prima Elementa*“ (Nürnberg, 1601),¹⁵⁵ das kurz vorgestellt werden soll, um die Frage zu beantworten, ob die scheinbare Simplizität des Ansatzes Hutters zur *Harmonia linguarum* mithilfe einer grammatischen Arbeit aufgefangen wurde. In dieser Arbeit legt Hutter zumindest eine Laut-, Schrift und Akzentlehre für die Sprachen Hebräisch, Altgriechisch und Latein vor. Auffallend ist hierbei zunächst, dass gegenüber dem ein Jahr später erschienen „*Offentlich Außschreiben*“ das Deutsche keine Berücksichtigung findet. Hier zeigt sich eine Inkonsequenz in der sonst konsequent durchgeführten Tetrade des *Harmonia*-Konzepts Hutters. Das Werk unterteilt sich nun in drei Teile und bietet eine Übersicht zu:

- I. Konsonanten
- II. Vokale
- III. Restliche Punktation und Akzente

¹⁵⁵ Voller Titel: „*Prima Elementa, Ebraeae, Graecae, & Latinae. Linguarum pro studiosa juventute disposita.*“

Ausgangspunkt der Darstellung ist wieder die „göttliche“ Ursprache Hebräisch, auf die Altgriechisch und Latein in der Darstellung folgen. Im Fall der Übersicht zu den Konsonanten des Hebräischen steht auf der Doppelseite des Werks links eine Übersicht zur Einteilung der Konsonanten in die Gruppen: *Guttural*, *Labial*, *Palatin*, *Lingual* und *Dental*. Eine Aufteilung der Konsonanten in *literae Radicales* und *Serviles* erfolgt nicht, obwohl dies im Sinne einer konsequenten Methodenzusammenschau wünschenswert gewesen wäre. Die Darstellung der Konsonanten im Sinne der Sprachenharmonie erfolgt nach folgendem Muster, das hier einmal am Beispiel des Buchstabens כ ausgeführt ist:

hebräischer Konsonant	hebräischer Name	griechischer Name und Entsprechung	lat. Name und Entsprechung
כך	כֶּךְ	Καφ X χ χ	Caph C k ch

Bei dieser Darstellung ist auffallend, dass der hebräische Buchstabe in Form einer dreiradikaligen Wurzel präsentiert wird (die im hutterschen *Cubus* keine Bedeutung hat), wobei auch die Finalform von כ berücksichtigt wird. Bei den Vokalen entfällt im zweiten Teil die Darstellung in der Wurzelform. Vom Hebräischen ausgehend, versucht Hutter die Entsprechungen im Altgriechischen und Lateinischen darzustellen. Bei diesem Vorgehen ergeben sich allerdings Probleme, da כ über eine harte und weiche Aussprache verfügt. Während dies in der lateinischen Gegenüberstellung bedacht wird, fehlt diese Kennzeichnung im altgriechischen Pendant. Auch kann Hutter nicht aufzeigen, dass ein Dagesch über die Aussprache von כ entscheidet. Diese mangelnde inhaltliche Bestimmung wird auch noch an anderen Stellen des Werks zu beobachten sein. Während bei den Konsonanten zumindest die Einteilung der hebräischen Konsonanten den Anforderungen einer modernen Grammatik entspricht, kann Hutter dagegen bei den Vokalen keine einleuchtende Einteilung vorlegen.

Hutter unterteilt die Vokale grundsätzlich in „*Perfectae*, *Longae*“ („vollkommene, lange“) und „*Imperfectae*, *Breves*“ („unvollkommene, kurze“). Dies kann mit der heutigen Unterscheidung in Voll- und Reduktionsvokale gleichgesetzt werden. Fraglich ist allerdings, ob Hutter hiermit auch die Quantität des Vokals anzeigen wollte, was die weiteren Unterteilungen belegen. Hutter differenziert die Vollvokale in „*Magnae*“ („große“) und „*Parvae*“ („kleine“), was in etwa mit den heutigen Begriffen *plene* und

defektiv gleichgesetzt werden kann, wobei dies nicht exakt aufgeht. Hutter sortiert die Vollvokale folgendermaßen:

- *Magnae*: Qamäz, Sere magnum, Chiräq magnum, Choläm magnum und Schuräq.
- *Parvae*: Patach, Segol, Chiräq, Qamäz chatuf und Qibbuz.

Nicht nur bei der Einteilung der Vokale sind bei Hutter Defizite zu vermerken, auch seine Versuche den Vokalen das entsprechende Pendant des Lateinischen und Altgriechischen gemäß der Sprachenharmonie zuzuordnen, sind wenig überzeugend. So gibt er etwa für Segol im Griechischen ε und im Lateinischen e an, obwohl ein Umlaut vorliegt, den man mit η und ae korrekt wiedergegeben hätte. Weiterhin fällt wieder das Problem der fehlenden inhaltlichen Beschreibung seiner grammatischen Arbeit auf: Das Qamäz chatuf (bei Hutter „Comez“) wird ohne Erläuterung eingeführt. Man hätte zumindest die Darstellung in einer Silbe wählen können, um darzustellen, wann Qamäz als kurzer o-Laut zu sprechen ist. Weiterhin wählte Hutter für das Qamäz chatuf ein ungewöhnliches Druckbild, das einem seitenverkehrten Chatef Qamäz entspricht. Dieses Druckbild begegnet nicht in seinen Bibelausgaben und führt somit eher zu einer Irritation als zu einer Klärung, wie der Laut korrekt zu lesen ist.

Die Reduktionsvokale bzw. „*Imperfectae, Breves*“ werden von Hutter weiter unterschieden, wobei er folgende Zuordnungen vornimmt:

- Simplex: Schewa mobile (bei Hutter „Chatef“).
- Compositae: Chatef Patach, Chatef Segol, Chatef Qamäz und Schuräq.

Bei dieser Einteilung fällt sofort auf, dass das Schuräq als zusammengesetzter Reduktionsvokal eingeordnet wird, obwohl Hutter zu Beginn diesen noch richtig zu den Vollvokalen zählt. Dass dies kein einmaliges Versehen Hutters ist, belegt die „*Restitutio Methodi*“ (1602), in der Hutter ebenfalls diese Einteilung der Vokale wählt. Weiterhin fällt erneut die fehlende inhaltliche Beschreibung auf: So führt Hutter etwa keine Kriterien auf, wann ein Schewa *mobile* oder *quiescens* vorliegt. Zwar vermerkt Hutter im späteren Teil der „*Accidentia*“ das „*sheva vanum & nihilum punctii*“, das dem Schewa *quiescens* entspricht, allerdings kann Hutter nicht beschreiben, worin der Unterschied gegenüber dem formal gleich aussehenden Schewa *mobile* besteht. Als erstes Fazit der Betrachtung ist festzuhalten, dass Hutter mit seiner grammatischen Arbeit sowohl das Hebräische inkorrekt wiedergibt, als auch die Zuordnungen der Laute im Griechischen und Lateinischen nicht immer gelingen. Die hier angebrachte Kritik am

Ordnungssystem Hutters ergibt sich nicht nur aus dem modernen Verständnis hebräischer Grammatik, sondern geht auch konträr zu Entwürfen der Zeit.¹⁵⁶

Im dritten Teil des Werks zu der restlichen Punktation und Akzenten des Hebräischen fällt vor allem wieder die fehlende inhaltliche Beschreibung der Darstellung bei Hutter auf. Neben dem bereits dargestellten Schewa zeigt sich dies beispielsweise auch beim Dagesch: Hutter kann nicht anzeigen, wann zwischen *lene* und *forte* zu unterscheiden ist. Zwar nennt er die Unterscheidung, es wird jedoch nicht ersichtlich, welche Bedeutung diese Differenzierung für die hebräische Lautlehre hat. Positiv in diesem letzten Teil ist anzumerken, dass Hutter auch auf die Gegenüberstellung des Hebräischen mit Griechisch und Latein verzichtet und an dieser Stelle die Grenzen des Sprachenharmoniekonzepts einsieht. Die Akzente der griechischen und lateinischen Sprache werden gesondert auf der letzten Seite aufgeführt. Die Vorstellung des Werks „*Prima Elementa*“ hat auch gezeigt, dass Hutter die Simplität seines Ansatzes zur Sprachenharmonie, den er im „Öffentlich Außschreiben“ vorschlägt, nicht mit grammatischen Arbeiten ausgleichen konnte.

1.5. Hutters Vision von der Restitution der Imago Dei durch das Sprachenstudium

Schon an verschiedenen Stellen (beispielsweise bei Vorstellung der „Nürnberger Polyglotte“) klang an, dass Hutters Programm des Sprachenstudiums auch anthropologische Überlegungen zugrunde liegen. Daher steht vor der zusammenfassenden Betrachtung der Konzepte Hutters die Frage nach seinem

¹⁵⁶ In der „*Grammatica absolutissima*“ (1525) von Elias Levita und Sebastian Münster findet sich kein Ordnungssystem für die Vokale, denen auch keine Quantität zugeordnet ist. Gegenüber Hutter gibt es aber etwa „*Regulae de scheva*“, wobei in neun Regeln angezeigt wird, wann ein Schewa *mobile* oder *quiescens* zu lesen ist. Auch wird im Gegensatz zu Hutter zunächst nur die Punktation vorgeführt und im Anschluss daran die *Mater lectionis* aufgeführt, die in Verbindung mit den Vokalen stehen können. Auffallend in dieser Lautlehre ist das Fehlen des Qamäz chatuf.

Interessant ist auch die Darstellung in den „*Grammatices Hebraeae linguae Tabulae*“ (1581) von Michael Neander, der, wie Hutter, Hebräisch in Schulen lehrte und eine komprimierte Darstellungsform der Grammatik erstrebte (siehe zum Werk Neanders Abschnitt 3.4. und zum persönlichen Kontakt Hutters zu Neander Abschnitt 7.3.). Neander unterteilt die Vokale in seiner Darstellung in „*Vocales longae & breves*“ und ist dabei sehr viel zutreffender als Hutter, auch wenn seine Einteilung noch nicht deckungsgleich mit einer heutigen Grammatik ist. Im Vergleich zu Hutter wird jedoch Schurāq nur als langer Vokal aufgeführt. Weiterhin benennt er das Schewa korrekt als Reduktionsvokal und stellt etwa das Segol korrekt als Umlaut dar. Wie schon bei Münster fehlt auch hier ein Verweis auf das Qamäz hatuph, was darauf hindeutet, dass es allgemein Schwierigkeiten in der christlichen Hebraistik bei der Erfassung der hebräischen Lautlehre gegeben haben dürfte.

Menschenbild. Dieses wird in Ansätzen im Werk „*Restitutio Methodi*“ dargestellt, in dem auch schon Hutter's Plan über die Ordnung menschlicher Vermögen enthalten war. Weitere Ansätze zum hutterschen Menschenbild finden sich vereinzelt auch im „Öffentlich Außerschreiben“.

Ausgangspunkt der Darstellung ist die Zuordnung des Menschen zu drei Bereichen, die Hutter in „*Restitutio Methodi*“ vorschlägt.¹⁵⁷ Demnach gehöre zur Gesamtheit des Menschen:

- I. *Imago Dei* („Ebenbild Gottes“): Der Begriff der Gottesebenbildlichkeit begegnet schon in den anthropologischen Ausführungen innerhalb der „Nürnberger Polyglotte“. Hutter definiert diesen Bereich des Menschseins als „*Divina aspirante gratia*“¹⁵⁸ („indem die göttliche Gnade eingehaucht ist“): Der Mensch ist von Gott geschaffenes vollkommenes Wesen und von der göttlichen Gnade abhängig. Dies erläutert Hutter zusätzlich mit einer Episode der biblischen Geschichte: Der Mensch ist als *imago Dei* wie „*Adam protoplastus in Paradiso*“¹⁵⁹ („Adam der Erstgeschaffene im Paradies“), wobei für Hutter der Mensch hinter dem „Sündenfall“ lebt. Dies bedeutet, dass der Mensch ursprünglich vollkommen geschaffen war, dieses göttliche Privileg aber aufgrund seiner sündhaften Handlungen verworfen hat. Ziel in Hutter's Arbeit ist es, den Menschen wieder zum vollkommenen Zustand der *imago Dei* zurückzuführen, was mit seinem Anliegen korrespondiert, das Hebräische in die vollkommene Gestalt der Wurzeln, welche die göttliche Trinität repräsentieren, zurückzuführen. Mit den Worten der lutherischen Orthodoxie benennt Hutter hier den Urstand, über den am ehesten der zukünftige Gnadenstand beschrieben werden kann.
- II. *Homo Rationalis* („Vernunftmensch“): Dieser Aspekt des Menschseins wird in den Ausführungen Hutter's immer wieder starkgemacht. Definiert wird dieser Bereich als „*Liberali ingenio praedictus*“¹⁶⁰ („vorgesehen zur freien Vermögensentfaltung“). Der mit Vermögen ausgestattete Mensch, der frei ist, dieses angelegte Potenzial zu entfalten. Die entsprechende Korrespondenzstelle in der biblischen Geschichte gibt er mit „*Moses in Monte Sinai*“¹⁶¹ („Mose auf

¹⁵⁷ Vgl. Hutter, *Restitutio Methodi*, 7.

¹⁵⁸ Hutter, *Restitutio Methodi*, 7.

¹⁵⁹ Hutter, *Restitutio Methodi*, 7.

¹⁶⁰ Hutter, *Restitutio Methodi*, 7.

¹⁶¹ Hutter, *Restitutio Methodi*, 7.

dem Berg Sinai“) an. So wie Mose auf dem Berg Sinai Gottes Gebote erhalten hat und der Mensch frei war dieses göttliche Angebot des gemeinsamen Bundes anzunehmen, so ist auch der Mensch frei seine von Gott erhaltenen Vermögen zu entfalten. Interessant ist, dass Hutter auch das göttliche Gebot berücksichtigt, wobei in der Darstellung die Gnade Gottes bei der Schöpfung den Geboten vorausgeht. Der Mensch als *homo rationalis* ist bei Hutter dazu freigestellt seine Vermögen zu nutzen, um so die eigene Trägheit und den daraus resultierenden, als Krise empfundenen, Ist-Zustand zu überwinden. Wie diese Überwindung des negativen Ist-Zustands hin zur verbesserten menschlichen Existenz geschehen kann, führt Hutter vor allem im Bereich Sprachenstudium aus, das die babylonische Verwirrung überwinden solle. Bei der Ordnung der menschlichen Vermögen reicht Hutters Konzept hingegen nicht über einige kaum weiter ausgeführte Ansätze hinaus.

Wenn Hutter den Menschen als mit *ratio* ausgestattetes Wesen beschreibt, so bedeutet dies für ihn stets ein Handeln innerhalb der göttlich gesetzten Grenzen. Mithilfe der eigenen *ratio* die eigene Existenz zu verbessern ist kein Ausdruck von Hybris, sondern stellt für Hutter die Rückkehr des Menschen zu dem von Gott vorgesehen Zustand als *imago Dei* vor. In diesem Kontext sah Hutter seine Werke als göttlich inspirierte und somit legitimierte Hilfsmittel an, mit denen der Mensch mittels seiner *ratio* die eigene Vervollkommenung vollziehen könne.¹⁶² Dass der Mensch auch gar nicht aus Hybris wider der göttlich

¹⁶² Eine ähnliche Einteilung des Menschen findet sich bereits in der antiken jüdischen Philosophie bei Philo von Alexandria, der um die Zeitenwende lebte und auch im 16. Jahrhundert gelesen wurde. Im ersten Buch seines Werks „*Legum allegoriae*“ hält er fest, dass der Mensch grundsätzlich zur Vollkommenheit (τέλειος) hin als Ebenbild Gottes (εἰκὼν) geschaffen sei (All I, 94). Nach dem „Sündenfall“ ist der Mensch von diesem vollkommenen Zustand der Gottesebenbildlichkeit abgefallen, jedoch hat der Mensch weiterhin Anteil an der ursprünglichen Vollkommenheit (All I, 42). Um in den Zustand der Vollkommenheit zurückzukehren, müsse sich der Mensch an die göttlichen Gebote halten, was er allerdings nicht allein aus Vernunft heraus, sondern nur durch die göttliche Ermahnung bzw. Ermunterung (παράκλησις) schaffen könne. Jedoch ist der Mensch frei, ob er dieser göttlichen Ermahnung folgen will und den besseren Zustand der Vollkommenheit anstrebt (All I, 93). Ganz ähnlich hierzu kann die Beschreibung der menschlichen Zustände bei Hutter gesehen werden, der ebenfalls betont, dass Gott die beste Existenz für den Menschen vorsah. Allerdings müsse der Mensch dieses göttliche Gnadengeschenk auch annehmen. Als ein Mittel der παράκλησις kann das huttersche Werk gesehen werden, das er als göttlich legitimiertes Mittel ansieht, zu einer besseren Existenz zu gelangen. Während Hutter die Rückkehr zur Vollkommenheit mittels der Sprache realisiert sieht, wählt Philo einen anderen Weg: In „*De Abrahamo*“ führt er aus, dass eine Rückkehr zur Vollkommenheit nur möglich sei, wenn man sich Wissen über Gott aneigne und einen entsprechenden Lebenswandel vollziehe, der sich in Tugend und Frömmigkeit äußere. Vgl. Böhm, Rezeption und Funktion, 123f. Das Thema Vollkommenheit findet sich dabei im Werk Philos am Beispiel der Vätertrias ausgeführt. Vgl. Böhm, Rezeption und Funktion, 268-318. Bei Philo wird dieser Prozess zurück zum vollkommenen Menschen am Beispiel des Patriarchen Abraham modellhaft vorgestellt. Die bei Hutter stets prominente Frage nach

gesetzten Grenzen handeln kann, zeigt der dritte Aspekt, den Hutter zum Menschsein zählt.

III. *Minor Mundus* („kleinere Welt“): Hutter betont zum Dritten, dass der Mensch eben vor allem auch Teil der göttlichen Schöpfung ist, von der gilt: „*Naturae* [sic!] *non repugnante ordine*.“¹⁶³ („denn die Natur widerstrebt nicht der Ordnung“). Der Begriff *minor mundus* verweist wiederum auf den Mikrokosmos, wobei der Mensch als ein solcher eine „qualitative Analogie“¹⁶⁴ zum Makrokosmos Welt bzw. Gesamtheit der göttlichen Schöpfung aufweise.¹⁶⁵ Als Analogie zur biblischen Geschichte wählt Hutter für diesen Aspekt des Menschseins das Bild vom Hohepriester im Heiligtum bzw. Tempel: „*Summus sacerdos in Sanctuario DEI*.“¹⁶⁶ („der Hohepriester im Heiligtum Gottes“). Dieser Verweis deutet wiederum auf das Konzept von Mikro- und Makrokosmos im hutterschen Werk. So begegnet etwa schon bei Philo von Alexandrien, der auch im 16. Jahrhundert gelesen wurde, die Deutung, dass die Kleidung des Hohenpriesters auf den göttlich geordneten Kosmos verweise, insbesondere auf die Himmelsphären, Tierkreiszeichen und Jahreszeiten (SpecLeg I, 86f.). Die Kleidung des Hohenpriesters verweist somit auf den

der Überwindung der babylonischen Sprachverwirrung wird dagegen bei Philo in ganz anderer Weise verarbeitet: In „*De confusione linguarum*“ beurteilt er die Sprachenverwirrung als etwas Positives, stelle sie doch sicher, dass sich Menschen nicht in ihrer Gesamtheit zur Sünde wider Gott vereinigen könnten (Conf, 9). Weiterhin sei die Erzählung um den Turmbau zu Babel nicht wörtlich zu nehmen, sondern allegorisch auszulegen: Es gehe weniger um die Darstellung von Sprachgemeinschaft und Sprachverschiedenheit, als vielmehr um die Frage, wie die Sünde in der Gemeinschaft und im Individuum zustande komme (Conf, 14).

¹⁶³ Hutter, *Restitutio Methodi*, 7.

¹⁶⁴ Finckh, *Minor Mundus Homo*, 13.

¹⁶⁵ Die Idee der strukturellen Analogie zwischen Mikrokosmos Mensch und Makrokosmos Welt findet sich bereits in der antiken Philosophie, etwa bei Platon und Philo von Alexandrien. Das Konzept wurde daraufhin von den Kirchenvätern mit dem Christentum in Verbindung gebracht, so etwa bei Ambrosius von Mailand und Augustin, was schließlich im Mittelalter weiter rezipiert wurde. Vgl. Finckh, *Minor Mundus Homo*, 24-62. Im Mittelalter kam es nun zu ganz unterschiedlichen Ausprägungen dieser Idee. Ein Überblick zu 21 Typen der Mikrokosmoskonzeption findet sich bei: Finckh, *Minor Mundus Homo*, 469-471. Den Ansätzen gemeinsam war zumeist, dass man von einer harmonischen Grundordnung der göttlichen Schöpfung ausging, wobei sich gemäß Gottes Plan Mikrokosmos Mensch und Makrokosmos Welt entsprechen. Diese Analogie wurde jedoch von Seiten des Menschen durch die Sünde zerrüttet. Seit dem „Sündenfall“ sei daher die harmonische Grundordnung gestört. In nur wenigen Konzepten wurde daraufhin gefragt, wie eine Rückkehr zur harmonischen Ordnung möglich sei. Häufiger begegnet hingegen die Frage, wo man Reste dieser Harmonie entdecken könne. Vgl. Finckh, *Minor Mundus Homo*, 432-445. In der frühen Neuzeit und im Barock wurde diese Konzeption weiterhin rezipiert und aktualisiert. Gerade im 16. und 17. Jahrhundert wurden die Theorien dabei aus Vorstellungen der jüdischen Kabbala erweitert, in der der Mensch als Mikrokosmos mit dem Makrokosmos der göttlichen Schöpfung korrespondiert, was am Beispiel des menschlichen Urbildes (אדם קדמון - „Adam Kadmon“) verdeutlicht wird. Vgl. Conger, *Theories of Macrococosms*, 45f. Bei Hutter ist vor allem die Sprache zentral, um die strukturelle Analogie des Mikrokosmos Mensch und des Makrokosmos Welt aufzudecken und dazu beizutragen, den Menschen in den göttlich vorherbestimmten Idealzustand zurückzuführen.

¹⁶⁶ Hutter, *Restitutio Methodi*, 7.

gesamten Kosmos, was wiederum anzeigt, dass die von ihm durchgeführten Handlungen nicht nur dem eignen Volk, sondern der gesamten göttlichen Schöpfung zum Heil gereichen.¹⁶⁷ Weiterhin begegnet im rabbinischen Judentum die Tradition Tempel, Dienst des Hohenpriesters und Schöpfung zusammenzudenken. So findet sich etwa in Midrasch Pesiqta d'Rab Kahana (S. 8f.)¹⁶⁸ die Vorstellung, dass der Bau des Zeltheiligtums (Ex 24,15b-18aα; 25-31; 35-40) das Schöpfungswerk Gottes (Gen 1,1-2,4a) abgeschlossen habe.¹⁶⁹ Dieser Zusammenhang lässt sich dahin gehend erklären, dass der Tempel in seinem geordneten Aufbau als Mikrokosmos den Makrokosmos der göttlichen Schöpfung abbildet.¹⁷⁰ Diese Deutung findet sich auch bei Philo, der das Allerheiligste als himmlische Sphäre Gottes ausdeutete, während der Rest des Tempels die irdische Sphäre repräsentiere (SpecLeg I, 66). Dabei ist eigentlich der gesamte Kosmos Tempel Gottes und der irdische Tempel ein Abbild dessen.¹⁷¹ Zudem ist Ziel der göttlichen Schöpfung die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die wiederum im Tempel durch den Priester ermöglicht wird.¹⁷² Innerhalb des Tempels kommt dem Hohepriester die Aufgabe zu, über Kulthandlungen den Segen der göttlichen Schöpfung für die Menschen zu sichern (siehe hierzu auch SpecLeg I, 86f.). Dabei fungiert die (hebräische) Sprache als Bindeglied zwischen Gott und Mensch. Der Segen für die Menschen kann jedoch nur erwirkt werden, wenn sich der Hohepriester innerhalb der Ordnung des Tempels bewegt und die göttlich bestimmten Kulthandlungen ausführt.¹⁷³ Hohepriester und Tempel sind somit eine Allegorie für die Menschheit, die sich innerhalb der göttlichen Schöpfung bewegt und dem göttlichen Angebot zur Erlangung des Heils folgen soll.

¹⁶⁷ Vgl. Kaiser, Die kosmische Bedeutung, 331. Siehe weiterhin S. 323-326 desselben Aufsatzes für die kosmische Interpretation der kultischen Handlungen des Priesters bei Philo.

¹⁶⁸ Möglicherweise begegnete Hutter diese rabbinische Auslegung bei seinem Studium jüdischer Schriften.

¹⁶⁹ Vgl. Janowski, Tempel und Schöpfung, 214f.

¹⁷⁰ Vgl. Janowski, Die heilige Wohnung, 27. Weiterhin findet sich im zur Zeit Hutters bekannten Targum Pseudo-Jonathan die Vorstellung vom ersten Menschen Adam, der als Mikrokosmos in Analogie zum Makrokosmos Welt geschaffen wurde und seinen Ursprung vom Heiligtum aus nimmt. Vgl. Schäfer, Tempel und Schöpfung, 133. Diese Vorstellung ist wiederum für das Menschenbild Hutters interessant, da er selbst Zeugnis über die Notwendigkeit des Studiums der Targumim ablegt und somit Kenntnis von dieser Vorstellung gehabt haben könnte. Vgl. Hutter, Öffentlich Außersprechen, 12.

¹⁷¹ Vgl. Kaiser, Die kosmische Bedeutung, 332 und Kaiser, Philo von Alexandrien, 189.

¹⁷² Vgl. Schäfer, Tempel und Schöpfung, 133.

¹⁷³ Vgl. Janowski, Tempel und Schöpfung, 245f.

Übertragen auf das Konzept Hutter, ergibt sich folgende Deutungsmöglichkeit: Der Mensch kann als Teil der göttlichen Schöpfungsordnung nicht wider diese handeln und sich mit seiner *ratio* nicht über Gott selbst stellen. Somit bedenkt Hutter an dieser Stelle die Begrenzung des Menschen als „*Homo Rationalis*“ gegenüber Gott. Der Mensch könne demnach alle von Gott verliehenen Vermögen entfalten, dabei aber nicht die Grenze der Göttlichkeit überschreiten. Innerhalb der irdischen Sphäre fällt dem Menschen die Aufgabe zu, diese an Gottes Statt zu verwalten. Dies ergibt sich aus dem Weltbild Hutter, das er in Form einer Dreiteilung¹⁷⁴ folgendermaßen beschreibt: Zwischen „*Deus*“¹⁷⁵ („Gott“) und „*Natura*“¹⁷⁶ („Natur“) steht der Mensch als „*Seipsum*“¹⁷⁷ („sich seiner selbst bewusstes Wesen“). Hierbei gilt nun: „*Dans Deum & Accipiens Naturam*“¹⁷⁸ („Gott gebend und die Natur empfangend“). Der Mensch als Teil der göttlichen Schöpfung empfängt seine Vermögen, aber nicht passiv wie die Natur, sondern aktiv dazu berufen, seine Vermögen frei zu entfalten. Während die Natur sich dem göttlichen Plan nicht widersetzen kann, ist der Mensch aufgrund der Sünde dazu in der Lage dieses Angebot Gottes abzulehnen, was für Hutter in der Vergangenheit geschehen ist und sich etwa im krisenhaft wahrgenommen Zustand der babylonischen Verwirrung äußert. Deutlich wird dies auch im Bild des Hohepriesters: Nur Handlungen gemäß der göttlichen Vorgabe haben einen Segen zur Folge. Übersetzt in das von Hutter gewählte Modell vom Mikrokosmos bedeutet dies: Der Mensch als Mikrokosmos muss seine Anlagen harmonisch ordnen, um wieder in den göttlich vorherbestimmten Zustand der Gottesebenbildlichkeit zurückzukehren. Hierzu ist der Mensch als *homo rationalis* befähigt. Wie eine solche Ordnung aussehen kann, zeigt Hutter in seinem Werk, das er als göttlich inspiriert ansah, anhand der Sprache auf,

¹⁷⁴ Deutlich wird an dieser Stelle, dass der Mensch als Mikrokosmos bei Hutter drei Bereichen zugeordnet wird: *imago Dei*, *homo rationalis*, *minor mundus*. Somit korrespondiert der Mensch strukturell mit dem Makrokosmos.

¹⁷⁵ Hutter, *Restitutio Methodi*, 8.

¹⁷⁶ Hutter, *Restitutio Methodi*, 8.

¹⁷⁷ Hutter, *Restitutio Methodi*, 8. Hutter ordnet dem Menschen als *Seipsum* die Attribute „*anima*, *spiritus*, *corpus*“ („Seele, Geist, Körper“) zu. Diese Aufteilung begegnet bereits beim Kirchenvater Augustin, der u.a. von einer Dreiteilung des Menschen ausging (siehe: *de fide et symbolo* 1. c.; de Gen. ad litt. XII, 7, 18; serm. 156, 10). Diese gehe wiederum zurück auf die Schöpfung durch den trinitarischen Gott, der den Menschen zu seinem Ebenbild erschuf. Vgl. Conger, *Theories of Macrocosms*, 35. Weiterhin findet sich die Zusammenstellung bereits im *Corpus Paulinum*, dort jedoch nicht im Kontext einer dem Menschen innewohnender Schöpfungsordnung (siehe 1Thess 5,23).

¹⁷⁸ Hutter, *Restitutio Methodi*, 5.

wobei für ihn Hebräisch als göttliche Ursprache die angestrebte ideale Ordnung erkennen lasse und als Bindeglied zwischen Gott und Mensch fungiert.

Bei diesen Überlegungen Hutterers zum Menschenbild ist sein sprachtheologisches Programm in Anschlag zu bringen. Programmatisch formuliert Hutter diesen Zusammenhang in seinem „Offenlich Außschreiben“. Hutter schreibt über Mensch und Sprache:

„[...] Schrifftten und Sprachen / sonderlich die Ebraische Heilige Gottes Sprache / und nechst derselben / die Griechische / Lateinische und Deutsche Sprache / daß einige rechte Mittel sindt / dadurch sich GOTT nach seinem Wesen und Willen / und die gantze Natur mit aller ihrer zugehör / durch etliche wenige Buchstaben / *Puncta, Vocales* und *Accentus*, gleichsam inn einem Spiegel und Widerschall¹⁷⁹ / zusehen / zuhören / zuverstehen / zubeschreiben / und außzusprechen geoffenbaret. Damit aus einem Blinden / Tauben / Unvernünftigen / Lamen / Stummen / Sündlichen / Verlorenen / Sterblichen Menschen / ein Scharffsehender / Wohlhörender / Vernünftige / Tapfferer / Beredter / Heiliger / Seliger und unsterblicher Mensch von newem geboren werde.“¹⁸⁰

Ausgangspunkt der Überlegungen Hutterers ist Gott, der Mensch und Sprache als *imago Dei* in vollkommener Weise geschaffen hat. Dies äußert sich in Hutterers Darstellung vor allem in Dreiteilungen, die auf das Schöpfungswirken des dreieinigen Gottes zurückzuführen seien.¹⁸¹ Dabei korrespondiert die Gestalt der göttlichen Ursprache Hebräisch folgendermaßen mit dem trinitarischen Gott: Die drei Wurzelradikale im Hebräischen gehen laut Hutter mit den Personen der Trinität zusammen, wobei jede Person der Trinität einen Konsonanten zum Entstehen der Wurzel stiftet.¹⁸² Ebenso war bei den Ausführungen Hutterers zum Menschen zu beobachten, dass er diesen drei Bereichen zuordnet: Mensch als „*Imago Dei*“, „*Homo Rationalis*“ und „*Minor*

¹⁷⁹ Hutter wählt diese Begriffe auch in der „*Restitutio Methodi*“: „velut in *ECHO* & *imagine*, per *repercussionem sonorum*. velut in *SPECULO* & *Aqua*, per *reflexionem radiorum*.“ („Gleichwie im Widerhall und Abbild durch Zurückhallen der Klänge. Gleichwie im Spiegel und Wasser durch Reflexion der Strahlen.“) Hutter, *Restitutio Methodi*, 8.

¹⁸⁰ Hutter, *Offenlich Außschreiben*, 6f.

¹⁸¹ Die kosmische Dreiteilung innerhalb von Mikro- und Makrokosmostheorien war dabei nicht ungewöhnlich. Ein Beispiel zu Beginn der frühen Neuzeit ist beim katholischen Gelehrten Nikolaus von Kues (1401-1464) zu finden, der in seinem Werk von 1462/63 „*Dialogus de ludo globi*“ („Gespräch über das Kugelspiel“) eine Dreiteilung des Kosmos in Gott als größte, Mensch als kleinste und das Universum als mittlere Größe vorschlägt. Dabei sind Universum und Mensch von Gott geschaffen, wobei im Menschen als Mikrokosmos („*parvus mundus*“ siehe auch Hutterers Begriff „*minor mundus*“) die nächstgrößere Einheit Universum abgebildet ist. Der Mensch wiederum hat gemäß göttlicher Bestimmung Zugriff auf das Universum und kann sich dieses nutzbar machen, um sich so selbst zu entfalten. Diese Selbstentfaltung ist jedoch innerhalb göttlicher Grenzen zu sehen. Auf die größte Sphäre Gott hat der Mensch als Mikrokosmos dementsprechend keinen Zugriff. Vgl. Kues, *Dialogus de Ludo Globi* I, 40-42 (die Angaben beziehen sich auf die Kapiteileinteilung in der Ausgabe von Gerda von Bredow).

¹⁸² Vgl. Hutter, *Urim we Thummim*, 3.

Mundus“.¹⁸³ Weiterhin geht Hutter davon aus, dass die Vollkommenheit der „göttlichen Ursprache“ Hebräisch durch die drei Methoden *Cubus*, *literae*-Unterscheidung und *Harmonia linguarum* verstehbar sei. Sprache fungiert bei Hutter vor allem als Bindeglied zwischen Gott und Mensch. Durch die Sprache ist der Mensch befähigt, den göttlichen Heilsplan zu erkennen und anzunehmen. Hierbei kommt dem Hebräischen als direkt von Gott stammende Sprache die Mittlerrolle zu, den Menschen in eine neue Beziehung zu Gott treten zu lassen. Sprache ist aber nicht nur Mittel, um den Menschen das göttliche Heil aufzuzeigen, vielmehr geht Hutter von einer Analogie der Methoden des Sprachenstudiums für die Verbesserung der menschlichen Existenz aus. Ziel ist es dabei, den Menschen wieder in den Zustand der *imago Dei* und die hebräische Sprache in ihre vollkommene Gestalt zurückzuführen. Dass diese Analogie bei Hutter gedacht ist, wird in der „Nürnberger Polyglotte“, „*Restitutio Methodi*“ und im „Öffentlich Außschreiben“ deutlich. Wobei Sprache in der Darstellung dem Menschenbild vorangeht.

Folgender Zusammenhang von Sprache und Mensch ist nun im Werk Hutters denkbar: Im Menschen ist bereits alles von Gott her angelegt, allerdings nicht zur Vollkommenheit geordnet. Ebenso verhält es sich mit dem biblischen Hebräisch: Die vollkommene göttliche Ursprache ist zwar im Alten Testament angelegt, tritt allerdings nicht in ihrer vollkommenen, nach dem Bilde Gottes geschaffenen, Form der dreiradikaligen Wurzeln hervor. Im Falle der Sprache nutzt Hutter hierfür nun die Methode der *literae*-Unterscheidung: Die ideale Wurzel der göttlichen Ursprache Hebräisch wird sichtbar, indem sie von hinzukommenden Morphemen befreit wird. Ebenso geht Hutter davon aus, dass der Mensch seine zentralen von Gott verliehenen Vermögen hervortreten lassen kann, und sich von Eigenschaften, die diese Vermögen überdecken, befreien kann.¹⁸⁴ Dieser Zusammenhang wird auch im „Öffentlich Außschreiben“ von Hutter ausformuliert:

„Dann wie in *Rerum Natura* alle dinge auff einer gewissen *Substantia & Accientibus* bestehen / Wie dann die Regel lautet: *Magnus Aristoteles trutinando cacumina rerum. In duo divisit, quicquid in orbe fuit*. Und aber die Schrifften und Sprachen nichts anders als eine *Idea, Character, Echo, Imago*, Stimme und Bilde Gottes und der Natur sind / so der Mensch als das Gegenbildt

¹⁸³ Die Dreiteilung begegnet wiederum auch im Weltbild Hutters, das aus den Sphären *Deus*, *Seipsum* und *Natura* besteht. Deutlich wird dabei, dass göttliche Trinität als zentrales Ordnungsprinzip zum Verstehen von Mikrokosmos „Mensch“ und Makrokosmos „Welt“ im Werk Hutters fungiert.

¹⁸⁴ Vgl. Klein, Am Anfang, 295.

Gottes und die kleiner Welt¹⁸⁵ / mit Augen / Ohren / Verstandt / Handt / Mundt / Sehen / Hören / Verstehen / Beschreiben / und außsprechen lernen kan / Also bestehen auch derselben *Prima principia Etymologica, & Syntactica*, auff den *Literis Substantialibus & Accidentalibus, sivè Radicalibus & Servilibus* das ist / wie offft gemeldet / auff den grundt / Wurzel oder Hauptbuchstaben / und auff den zufelligen dienst und neben Buchstaben.“¹⁸⁶

Die auf dieses Weise hervorgebrachten menschlichen Vermögen können weiterhin zur Vollkommenheit des Menschen angeordnet werden, so wie im *Cubus* die aus der *literae*-Unterscheidung hervorgegangenen Konsonanten zur vollkommenen Gestalt des Hebräischen kombiniert werden können. Von der Sprache profitiert der Mensch sowohl in religiöser als auch in irdischer Perspektive, indem er durch die Entfaltung seines von Gott angelegten Potenzials zu einer verbesserten Existenz gelangt: Der Mensch wird nach Hutter durch sein Programm „von newem geboren“¹⁸⁷ hin zur göttlich vorgesehenen Vollkommenheit der *imago dei*. Wie schon bei den sprachlichen Methoden ist auch beim Menschenbild der Zusammenhang mit der *Harmonia linguarum* weniger stark ausgeprägt. Denkbar ist an dieser Stelle, dass Hutter zunächst die neue Kommunikationsfähigkeit des Menschen zu anderen Menschen mithilfe der Sprachenharmonie sah, was zur Verbesserung irdischer Verhältnisse führe. In einem zweiten Punkt ist auffallend, dass das Konzept der Sprachenharmonie vor allem die „Einheit in der Vielheit“ der Sprachen darstellt – ebenso ist der Mensch befähigt seine Vermögen zu ordnen.¹⁸⁸ Weiterhin kann der Mensch aber auch die Ordnung in der Vielheit der göttlichen Schöpfung erkennen, wobei er als *imago Dei* dazu berufen ist, diese für sich gemäß des göttlich gesetzten Handlungsrahmens zu nutzen, um so zur besten Existenz zu gelangen, die Gott von Anfang an für seine Schöpfung vorsah.¹⁸⁹ So wie der „*Cubus alphabeticus*“ den Mikrokosmos des Hebräischen abbildet, mit dem der Makrokosmos aller Sprachen verstehbar wird, so könne der Mensch als Mikrokosmos den Makrokosmos Schöpfung verstehen.

¹⁸⁵ Die hier verwendeten Begriffe zum Menschen decken sich mit der Terminologie in „*Restitutio Methodi*“.

¹⁸⁶ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 53f.

¹⁸⁷ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 7.

¹⁸⁸ Hutter äußert diesen Gedanken zum ersten Mal im Kontext des Sprachenharmoniekonzepts innerhalb der „Nürnberger Polyglotte“.

¹⁸⁹ Vgl. Klein, Am Anfang, 295.

1.6. Fazit: Hutters sprachdidaktisches Werk als „Heilspädagogik“

Die bisherige Vorstellung der Methoden und Werke Hutters hat gezeigt, dass seine Arbeiten aus einer pädagogischen und religiösen Motivation heraus entstanden sind. Die Konzeption Hutters lässt sich dabei am ehesten als eine Form der sprachtheoretischen christlichen „Heilspädagogik“ charakterisieren. Wie sich diese darstellt, wurde bisher nur mit Blick auf die einzelnen Werke vorgeführt. In diesem letzten Punkt des ersten Abschnitts sollen daher die hutterschen Motive, Denkfiguren und methodischen Aufarbeitungen in der Zusammenschau seines Gesamtwerks vorgeführt werden.¹⁹⁰

Folgende Gliederung liegt der zusammenfassenden Darstellung des hutterschen Sprachprogramms zugrunde:

- I. Die Ausgangslage: der Missstand des Sprachenstudiums
- II. Verbesserung des Missstands durch Sprachenstudium und neue Methoden
- III. Der zu erwartende Erfolg des neuen Sprachenstudiums
- IV. Problemanzeige: menschliche *ratio* vs. göttliche Allmacht

I. Die Ausgangslage: der Missstand des Sprachenstudiums

Hutter kennzeichnet die Ausgangslage für sein Werk durch die heilsgeschichtlich gedeutete babylonische Sprachverwirrung nach Gen 11. Diese führt er zurück auf die Sündhaftigkeit des Menschen. Auch wenn er dieses Ereignis als göttliche Strafe ansieht, sind für die Beibehaltung dessen der Mensch und der Teufel verantwortlich. Der Mensch ergreift wegen „*turpi ignavia, torpore & veterno*“¹⁹¹ („schändlicher Trägheit, Lähmung und Untätigkeit“) nicht die Möglichkeiten des Sprachenstudiums gegen eben diese Verwirrung und der Teufel verstärkt zudem diese Trägheit des Menschen.¹⁹² Hutter zeigt an, dass nicht Gott das menschliche Elend verursacht, sondern der Mensch allein, da er nicht die von Gott gewährte Möglichkeit des Sprachenstudiums zur Überwindung des Missstands nutzt. Die Verwirrung der Sprachen hat nun nach Hutter

¹⁹⁰ Ein solches Unternehmen findet sich bereits bei W. P. Klein. Vgl. Klein, Am Anfang, 281-296. In dieser Zusammenfassung soll sich stärker auf die Gesamtstruktur der hutterschen Vorstellungen und Motive konzentriert werden. Zudem werden einige neue Blickwinkel auf das Werk Hutters vorgestellt.

¹⁹¹ Hutter, Biblia Sacra, 3.

¹⁹² Gerade in den frühen Werken aus der Hamburger Zeit findet sich bei Hutter die Vorstellung der babylonischen Verwirrung der Sprachen weniger stark ausgeprägt, wohingegen vor allem der Teufel als Förderer der Verwirrung der Sprachen dargestellt wird.

direkte Folgen für den Menschen. Hierbei zeigt er eine theologische und gesellschaftliche Perspektive auf. Theologisch ist der Mensch durch die verschiedenen Sprachen von Gott getrennt, da die Bibel in verschiedenen Sprachen (und Versionen) existiert und Menschen nicht eindeutig die göttliche Heilsbotschaft vernehmen können. Auf der gesellschaftlichen Ebene behindert die babylonische Konfusion die Menschen in ihrer Kommunikation, was Konflikte zur Folge hat. Daher charakterisiert Hutter die Sprachverwirrung als „*horrendum Babylonica confusionis chaos*“¹⁹³ („das entsetzliche Chaos der babylonischen Verwirrung“) und entwickelt ein Negativbild, das am eindrücklichsten im Vorwort zur „Nürnberger Polyglotte“ festgehalten ist, wobei Hutter seine Zukunftshoffnung formuliert, dass die babylonischen Verhältnisse durch die kommende Königsherrschaft Gottes (nach Off 21) überwunden werden:

„*Hoc est, ut magna & perniciosa illa BABEL, mater fornicationum & abominationum omnium, Linguarum videlicet & Scripturarumque & cum his Gentium & Religionum ἀπαξία, confusio & discordia è medio tollatur Ecclesia Christiana [...]*“¹⁹⁴

„D.h., dass in der christlichen Kirche offenbar Verachtung, Verwirrung und Zwietracht der Sprachen und Schriften und mit diesen der Völker und Religionen vernichtet werden, wie [einst] jenes große und verdorbene Babel, die Mutter aller Unzucht und Gräuel.“

II. Verbesserung des Missstands durch Sprachenstudium und neue Methoden

Gegen diesen Zustand kann es für Hutter nur ein wirksames *remedium* geben: das Studium der Sprachen. Hierzu entwickelt Hutter das heilsgeschichtliche Bild, nach dem Gottes Offenbarung stets mittels Sprache und Schrift stattgefunden habe.¹⁹⁵ Die ursprüngliche Sprache der göttlichen Offenbarung ist für Hutter das Hebräische, das daher von allen Sprachen als besonders erstrebenswert zu erlernen charakterisiert wird. Da das Wissen um das Hebräische und die Kenntnis der Sprachen mit der Zeit immer mehr verfallen sei, versucht Hutter mit seiner Arbeit einen neuen Zugang zu den

¹⁹³ Hutter, Index Dictionarii, 5.

¹⁹⁴ Hutter, Biblia Sacra, 6.

¹⁹⁵ So etwa im Vorwort zum „*Dictionarium harmonicum*“: „*Quod DEUS ipse, Adamum protoplastum in Paradiso ante lapsum de prima vocabulorum impositione [...]: Abraham in Ur Chaldeorum & in terra Canaan, atque Mosen in monte Sinai, viva voce & scriptis de voluntate & misericordia sua abundè instruxit [...]*“ („Weil Gott selbst Adam, den Erstgeborenen im Paradies, vor dem Fall zuerst mittels der Aufstellung der Wörter [schuf], [...] unterwies er Abraham im Ur der Chaldäer und im Lande Kanaan sowie Mose auf dem Berg Sinai reichlich sowohl mit lebendiger Stimme als auch in den Schriften über seinen Willen und seine Gnade.“) Hutter, *Dictionarium harmonicum*, 4.

Sprachen zu ermöglichen. Dabei ist für ihn vor allem die Vorstellung leitend, dass die Kenntnis der Sprachen zum göttlichen Heil führe. Eindrucksvoll belegt er dieses in der von ihm entwickelten *Praesidia*-Lehre im Vorwort zu seiner Psalmenausgabe von 1586. In dieser Lehre zeigt Hutter auf, dass es vier *Praesidia* gibt, die zum göttlichen Heil gehören. Folgende *Praesidia* kann Hutter benennen:

- I. *Misericordia Dei* („Barmherzigkeit Gottes“)
- II. *Veritas & Certitudo Linguarum* („Wahrheit und Sicherheit der Sprachen“)
- III. *Promissio Divina* („Das göttliche Versprechen offenbart in der Schrift“)
- IV. *Spiritus Sanctus* („Die Kraft des Heiligen Geistes“)

Das Sprachenstudium stellt in dieser Theorie nicht nur ein eigenes *Praesidium* dar, vielmehr durchzieht es alle Aspekte dieser Lehre. Hutter geht in seiner Konzeption davon aus, dass nur die göttliche Barmherzigkeit den Menschen zum Heil gereiche. Allerdings könne sich der Mensch eben dieser göttlichen Barmherzigkeit in der Schrift vergewissern.¹⁹⁶ Auch wenn die Gewissheit um die göttliche Barmherzigkeit in der Schrift festgehalten ist, benötigt der Mensch für Hutter auch Kenntnis der Sprachen, vor allem der „*sacrosancta lingua*“¹⁹⁷ („allerheiligsten Sprache“) Hebräisch, um diese verstehen zu können.

Daher betont Hutter im zweiten *Praesidium* die Bedeutung des Sprachenstudiums, ohne das keine Vergewisserung des Heils und eine Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse möglich sei:

*„Alterum praesidium est ipsa VERITAS & Certitudo, sine qua tam Ecclesia Christi, quam mundus consistere nequit. Linguae sunt fontes Veritatis [...]. Has, qui negligit, negligit illa omnia, quae secum portant. Sine fontibus linguarum sacra scriptura (taceo nunc de reliquis artibus & professionibus omnibus) nec doceri, nec disci, nec conservari, nec utiliter & cum fructu propagari potest, nec confutari hostes veritatis possunt, nec firmam & certam consolationem in cordibus nostris habere possumus, sed de multis magnis rebus nos dubitare necesse est.“*¹⁹⁸

„Das zweite *Praesidium* ist die Wahrheit und Gewissheit, ohne die weder die Kirche Christi noch die Welt bestehen kann. Die Sprachen sind die Quellen der Wahrheit [...]. Wer diese ignoriert, ignoriert alles, was sie mit sich bringen. Ohne die Quellen der Sprachen kann die heilige Schrift (ich schweige nun über die übrigen Künste und alle Berufe) weder gelehrt, noch gelernt, noch bewahrt, noch nützlich und mit Frucht verbreitet werden, auch können die Feinde der Wahrheit

¹⁹⁶ Um diese Sicherheit der göttlichen Heilszusage auszudrücken, nutzt Hutter die Sprache der Justiz und bezeichnet das göttliche Versprechen als „*Chirographum*“ (Hutter, Sefer Tehillim, 3).

¹⁹⁷ Hutter, Sefer Tehillim, 5.

¹⁹⁸ Hutter, Sefer Tehillim, 6.

nicht widerlegt werden und wir können keinen festen und gewissen Trost in unseren Herzen haben, sondern müssen über viele wichtige Angelegenheiten zweifeln.“

Bei den Ausführungen Hutters zum Sprachstudium wird deutlich, dass er von den reformatorischen Erkenntnissen *sola scriptura* und *sola gratia* her sein „heilspädagogisches“ Konzept entwickelt. Daher kommend fordert Hutter auch ein, dass sich vor allem mit biblischen Texten beschäftigt werden soll, in denen sich Gottes Heil offenbart.¹⁹⁹ Das dritte *Praesidium* in Hutters Lehre ist das göttliche Versprechen für die Zukunft, das durch Bibelstellen belegt ist. Dabei führt Hutter folgende Bibelstellen auf, um diese Zukunftserwartung auszudrücken: Jes 2,2f.19,18f.; Hos 3,4f.; Sach 8,23.14,7; Zef 2,11; Mal 1,11; Röm 11,25f. Gemeinsames Thema dieser Texte ist, dass Gott allen Menschen die Zukunftsperspektive des Heils eröffnet, dabei aber die erste Offenbarung an Israel (in hebräischer Sprache) und die Kenntnis der Sprachen von besonderer Bedeutung sind. Im vierten *Praesidium* hebt Hutter abschließend das Wirken des Heiligen Geistes für das Heil der Menschen hervor, ohne den etwa das „*donum linguarum*“²⁰⁰ („Geschenk der Sprachen“) nicht möglich wäre.²⁰¹

Neben der hier dargestellten theoretischen Grundlegung zur Bedeutung des Sprachenstudiums war Hutter vor allem darin bestrebt, dieses auch praktisch einzufordern und zu verbessern. Hierzu entwickelte Hutter für seine Zeit teilweise neue Methoden oder kombinierte bereits vorhandene sprachdidaktische Konzepte neu, um das Erlernen der Sprachen zu erleichtern.²⁰² Dabei zeigt Hutter in seinen Schriften auch ein grundlegendes Verständnis für die Pädagogik. Für ihn sind alle Menschen (durch seine Methoden) befähigt Sprachen zu erlernen, allerdings berücksichtigt er auch, dass

¹⁹⁹ So etwa im Vorwort der Psalmenausgabe: „*In Psalmis dicitur: In Ecclesiis benedicite Domino DEO, ex fontibus Israel: Ex fontibus, inquit, non ex lacunis propiae sapientiae, & haereticorum; nec ex Cisternis Patrum & doctorum, [...].*“ („In den Psalmen wird gesagt: In den Kirchen preist Gott den Herrn aus den Quellen Israels heraus: Aus den Quellen heißt es [dort] und nicht aus den Tümpeln der eigenen Weisheit und der Häretiker und auch nicht aus den Zisternen der Väter und Gelehrten, [...].“) Hutter, *Sefer Tehilim*, 6. Bei dieser Kritik an anderen Texten neben der Bibel überrascht es, dass Hutter in seinem „Öffentlich Aufschreiben“ auch andere religiöse Schriften neben der Bibel als nützlich zu lesen einstufte.

²⁰⁰ Hutter, *Sefer Tehilim*, 10.

²⁰¹ Das Wirken des Heiligen Geistes sah Hutter auch in seinen Werken, die keiner menschlichen Hybris entspringen, sondern dem göttlichen Willen die Menschen zum Heil zu führen.

²⁰² Mehr hierzu im dritten Hauptpunkt des ersten Kapitels zu Hutter im Vergleich mit der Hebraistik seiner Zeit. Insbesondere das Prinzip der *literae*-Unterscheidung gehört zu den Grundkonzepten der grammatischen Arbeiten in der Hebraistik des 16. Jahrhunderts. Bei Hutter ist lediglich die grafische Darstellung dieses Prinzips auf den Bibeltext angewandt eine Neuerung. Weiterhin finden sich auch Hutters Ansätze zu einer Sprachenharmonie und die Betonung der dreiradikaligen Wurzeln in den Arbeiten anderer Hebraisten der frühen Neuzeit wieder.

die Anlagen bei jedem verschieden verteilt sind und dies beim Unterricht zu berücksichtigen sei.²⁰³

Seine drei wesentlichen Konzepte zum Sprachenstudium – *Cubus*, *literae*-Unterscheidung, *Harmonia linguarum* – wurden bereits in den vorherigen Abschnitten dargestellt. Obwohl Hutter diese Konzeptionen in seinen Werken anscheinend nacheinander entwickelt hat, sind bereits in den frühen Werken und Empfehlungsschreiben Hutters die Ansätze dieser drei Methoden erkennbar oder zumindest namentlich erwähnt. Daher soll an dieser Stelle der Zusammenhang der Methoden vorgeführt werden. Dieser wurde und wird in der Forschungsliteratur zu Hutter kritisiert. So hält etwa Wolf Peter Klein über die hutterschen Methoden im „Öffentlich Außschreiben“ fest:

„Der *cubus alphabeticus*, die *harmonia linguarum* sowie die Zerlegung aller Sprachen in *literae radicales* und *literae serviles* figurierten hier weiter als die zentralen, wenig modifizierten und kaum aufeinander abgestimmten Theoreme, durch die die geschürten Ideale verwirklicht werden sollten.“²⁰⁴

Gegen diese Einschätzung soll hier aufgezeigt werden, dass die Methoden bei Hutter durchaus im Zusammenhang gedacht und aufeinander abgestimmt waren, es aber nicht zur expliziten Ausformulierung des Methodenzusammenhangs in den Werken Hutters gekommen ist. Um diesen Zusammenhang der Methoden auszudrücken, nutzt Hutter in seinen Werken immer wieder die Formel „*Cubus, Globus, Crux & Quadratus*“²⁰⁵ („Würfel, Kugel, Kreuz und Quadrat“). Grafisch dargestellt wird dieser Zusammenhang auf den Titelblättern von „*Cubus alphabeticus*“, „*Derekh ha-Kodesh*“ und „*Dictionarium harmonicum*“ (siehe Abb. 9-11 auf S. 514f. im

²⁰³ Hierzu beruft er sich im „*Derekh ha-Kodesh*“ auf Quintilian und im „ABC Bächlein“ auf die hermetische Tradition. Im „*Dictinarium harmonicum*“ schreibt Hutter hierzu auch: „*Cuius beneficio ingeniosus, pius & diligens sapientia Cultor, aspirante gratia Dei & natura non repugnante ordine, annuo temporis spacio, ac pro diversitate aetatis & ingenii biennio, triennio, tantum discendo consequi valeat, quantum vulgari docendi remora vix integro decennio: [...]*.“ („Mit dessen Gnade kann ein geistreicher, frommer und umsichtiger Verehrer der Weisheit, weil die Gnade Gottes einhaucht und die Natur nicht gegen die Ordnung ankämpft, in einem Jahreszeitraum je nach Unterschied im Alter und in den Fähigkeiten in zwei oder drei Jahren so viel beim Lernen erkennen, wie er es beim gewöhnlichen Lehren in einem Zeitraum von ganzen zehn Jahren könnte.“) Hutter, *Dictionarium harmonicum*, 6. Für Hutter steht auch fest, dass unabhängig von den individuellen Veranlagungen das Sprachenstudium mit seiner Methode stets einfacher und schneller gelingt.

²⁰⁴ Klein, Am Anfang, 294f. Vgl. auch Panzer, *Geschichte der Nürnbergischen*, 174.

²⁰⁵ Die Formel begegnet ausgeschrieben erst in der Nürnberger Zeit, grafisch jedoch schon auf Werken der Hamburger Zeit, namentlich „*Cubus Alphabeticus*“ und „*Derekh ha-Kodesh*“. Bereits in den Bittschreiben von 1581 zur Erlangung eines Privilegs vom Kaiser findet sich die verkürzte Formel „*ex Cubo & Quadrato*“, die wohl auf die Erfassung der Gesamtheit des Hebräischen in der Struktur des „*Cubus alphabeticus*“ verweisen soll.

Abbildungsverzeichnis).²⁰⁶ Anhand dieser grafischen Darstellung sei im Folgenden der Methodenzusammenhang bei Hutter erläutert. Die dargestellten Figuren (Würfel mit Quadraten, Kreuz und Globus) können den drei Methoden der hutterschen Sprachdidaktik zugeordnet werden (siehe Abb. 12 auf S. 516 im Abbildungsverzeichnis). Den Ausgangspunkt bildet dabei der *Cubus*. Mit ihm soll die gesamte hebräische Sprache erfasst werden, auch wenn bisher noch nicht alle Kombinationen von Buchstaben mit Bedeutungen gefüllt werden können. Der *Cubus* entfaltet sich zum Kreuz, das für die *literae*-Unterscheidung in den Bibelausgaben steht. Mittels der Unterscheidung von Wurzel- und Flexionsmorphemen wird die göttliche Heilsbotschaft der Hebräischen Bibel verständlich. Durch die Isolation der hebräischen Wurzeln ist eine bessere Anwendung des *Cubus* möglich.²⁰⁷ Davon ist grafisch und auch methodisch der Globus als Zeichen der *Harmonia linguarum* etwas abgehoben. Durch das *Harmonia*-Konzept sollten die Sprachen der Welt erfasst, im Zusammenhang dargestellt und „*mutatis mutandis*“ ineinander umgewandelt werden. Bei der Darstellung dieser Figur ist vor allem der Globus aus den drei ׳ auf dem Titelblatt des „Derekh ha-Kodesh“ von besonderem Interesse. Mit dieser Darstellung knüpft Hutter an die Vorstellung der christlichen Kabbala zur Vollkommenheit von Gott und Sprache an.²⁰⁸ Bei der Umwandlung der Sprachen kommt dem Hebräischen als göttliche Ursprache stets der höchste Stellenwert von allen Sprachen im hutterschen Werk zu.²⁰⁹ Wie gehören nun aber *Cubus* und *literae*-Unterscheidung mit der Sprachenharmonie zusammen? Zentral für die Beantwortung dieser Frage ist die Zerlegung von *Radicales* und *Serviles*. Die Methode kann, wie schon im „Offentlich Außschreiben“ in Form einer graphematischen Darstellung geschehen, auf alle Sprachen angewandt werden. Somit sind für Hutter alle Sprachen von der Morphologie her zu verstehen, ebenso sind die Sprachen „*mutatis mutandis*“ ineinander umwandelbar. Der „Makrokosmos Sprachen“ lässt sich somit auf einige wenige Grundelemente zurückführen, eine „Einheit in der Vielheit“ ist erkennbar. Ebenso lassen sich alle Sprachen in das

²⁰⁶ Die Kreuzfigur aus hebräischen Buchstaben ohne Würfel und Globus findet sich zudem auf den Titelblättern der Werke aus der Hamburger Zeit Hutters zur *literae*-Unterscheidung.

²⁰⁷ Dieser enge Zusammenhang der Methoden wird auch von Hutter so im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ aufgeführt. Vgl. Abschnitt 1.2.

²⁰⁸ Mehr dazu im Abschnitt 2.1.1. bei der genauen Analyse des Titelblatts zum „Derekh ha-Kodesh“.

²⁰⁹ Ein solches Konzept genügt in der heutigen sprachwissenschaftlichen Arbeit nicht. Siehe hierzu die generelle Kritik am frühneuzeitlichen *Harmonia*-Konzept in Abschnitt 1.3.1. Die dort aufgeführten Kritikpunkte treffen im Wesentlichen auch auf die Arbeit Hutters zu.

Hebräische umwandeln, der für Hutter einzigen Sprache vor der babylonischen Verwirrung. Das Hebräische wiederum ist im „Mikrokosmos“ *Cubus* greifbar.²¹⁰

Mithilfe dieses geordneten Systems lassen sich alle Sprachen der Welt in die göttliche Ursprache übertragen. Ebenso kann aufgezeigt werden, dass die Sprachen der Welt letztendlich aus der einen göttlichen Sprache hervorgegangen sind. Dem Problem, dass im *Cubus* nur das biblische Hebräische abgebildet ist und somit nicht alle Bedeutungen der Sprachen im Hebräischen wiedergefunden werden können, begegnet Hutter mit der kombinatorischen Leistung des „*Cubus alphabeticus*“. In seinem „Öffentlich Außschreiben“ hält Hutter fest, dass es mit dem *Cubus* gelingen solle, die Leerstellen mit Bedeutung zu füllen, so wie einst Adam im Paradiesgarten die Dinge der Welt benannte und somit Anteil an der göttlichen Sprache erhielt. Da alle Menschen Nachkommen Adams sind, können die Menschen auch heute wieder auf diese Methode zurückgreifen und die göttliche Ursprache bzw. *lingua adamica* rekonstruieren.²¹¹ Somit kann im (biblischen) Hebräisch alles Sagbare ausgedrückt werden. Der „Makrokosmos Sprachen“ ist in den „Mikrokosmos Hebräisch“ übertragbar. Es gibt daher im strengen Sinn keine „Vielheit“, sondern eine „Einheit“ der Sprachen im Hebräischen.

Die hier dargestellte Gesamtkonzeption Hutters überzeugt weniger auf der sprachwissenschaftlichen Ebene als vielmehr vor dem Hintergrund seines heilsspekulativen Ansatzes. Eine Umwandlung der Sprachen, wie sie sich Hutter vorstellte, ist nicht möglich. Vor allem die Übertragung des Wurzelprinzips des Hebräischen in Form einer Graphematik auf indoeuropäische Sprachen ist nicht haltbar. Hier zeigt sich, wie stark die huttersche Sprachdidaktik von religiösen Überlegungen geprägt war: Sprache und Religion stehen in enger Verbindung zueinander. Nur durch die Kenntnis der Sprachen in der einen göttlichen Sprache Hebräisch, könne auch die eine wahre göttliche Offenbarung, die zum Heil führe, erkannt werden. Trotz aller Kritik können die Methoden *Cubus* (natürlich ohne den Ansatz damit hebräische Ursprache zu rekonstruieren) und *literae*-Unterscheidung auch im modernen Hebräischstudium Anwendung finden.²¹²

²¹⁰ Die hier gewählte Bezeichnung von „Mikro- und Makrokosmos“ geht auf die Verwendung der Terminologie bei Hutter im Vorwort zur Nürnberger Polyglotte zurück (vgl. Abschnitt 1.3.2.). Dabei ist die Vorstellung zentral, dass sich „Mikro- und Makrokosmos“ einander entsprechen und es lediglich ein Ordnungsprinzip braucht, um diese Entsprechung deutlich zu machen.

²¹¹ Siehe hierzu auch das entsprechende Zitat aus dem „Öffentlich Außschreiben“ in Abschnitt 1.1.

²¹² Ausführlicher vorgeführt und kritisch angefragt wird die Methode im Abschnitt 2.3.

Methodisch wichtig für die Arbeiten Hutterers war zudem der Gedanke ein *Compendium* der Sprachen zu schaffen: Sprachen sollen auf kürzestem und einfachstem Weg zusammengefasst werden. Dies sollte zur Folge haben, dass alle Menschen Sprachen erlernen können und das Sprachenstudium zu einer Routine im Leben der Menschen wird.²¹³ In seiner Sprachdidaktik nimmt stets das Hebräische, das mit dem *Cubus* sogar wieder vollständig rekonstruiert werden könne, den höchsten Stellenwert ein. Eindrücklich hat Hutter seine Hochschätzung gegenüber dem Hebräischen im Vorwort zu seiner Polyglotte des Neuen Testaments festgehalten:

„Diser heiligen Lehre / ist von anbegin der Welt her / wie die gantze heilige Schrifft unnd aller Monarchien historien bezeugen / einhelliglich nachgelebt worden. Denn von anbeginn der Welt biß auff die Babylonische verwirrung der Sprachen / unnd förder biß zur Babylonischen gefengkniß / Ist nur eine einige Sprache in der Kirchen Gottes gewesen und geblieben / Darinn sich Gott nach seinem wesen und willen / auß gnaden offenbaret / darinn auch alle Faculteten / Künste und *Professiones*, gleich wie in einer heiligen Laden und Schatzkammer zusammen gefasset / verwahrt worden sindt / Wer dise Sprache recht verstanden hat / wie sie dann dem heiligen Volck und Kindern Gottes allen gleichsam von Natur angeboren / der hat ohne mühe stracks von Kind auff in allen sachen leicht können gelehrt und verstendig werden: Also hat Eber in der Babylonischen verwirrung der Sprachen / seine uhralte Gottes Sprach unnd mit derselbigen die ware Religion und Glauben unverwirret erhalten [...]“.²¹⁴

Neben dem Hebräischen sieht Hutter aber auch andere Sprachen als sinnvoll zu erlernen an. Dabei begegnet in seinen Werken zur Sprachenharmonie meist die Tetrade der Sprachen Hebräisch, Altgriechisch, Latein und Deutsch.²¹⁵ Seine mehrsprachigen Werke waren jedoch selten nur auf diese vier Sprachen begrenzt.

²¹³ Diese Routine forderte Hutter mit Blick auf das kommende Gericht Gottes ein. Demnach sollen Menschen nicht erst Sprachen lernen, wenn sich das Gericht abzeichnet, sondern stets vorbereitet sein. Um dies zu verdeutlichen vergleicht Hutter das Studium der Sprachen mit Bauern, die jedes Jahr aufs neue ihre Ernte einholen und daraufhin wieder die Aussaat planen: „*Imminet autem nunc capitibus nostris ex omnibus mundi partibus horribilis tempestas, quae excusso torpore iubet nos imitari cautos & circumspectos agricolas, qui maturis iam frugibus, cum tempestatis aut imbrum signa aliqua ingruunt, [...] sese suosque omnes ad operas tempestivè capessendas & subeundas excitant, iam messis est, iam est tempus gratiae, iam matura, iam parata sunt omnia.*“ („Es droht aber nun über unseren Köpfen ein schreckliches Unwetter aus allen Teilen der Welt, das uns in unserer ausgedehnten Trägheit befiehlt, dass wir die vorsichtigen und umsichtigen Bauern nachahmen, die bereits in der Reifezeit, wenn die ersten Zeichen eines Sturms oder von Regen hereinbrechen, sich selbst und die ihrigen ermuntern, rechtzeitig alle Arbeit zu ergreifen und auf sich zu nehmen. Bald ist die Ernte, bald ist die Zeit der Gnade, bald wieder die Reifezeit und schon sind alle vorbereitet.“) Hutter, Sefer Tehilim, 10f.

²¹⁴ Hutter, Novum Testamentum 2, 63.

²¹⁵ Eine Ausnahme bildet sein Schulbuch „*Prima Elementa, Ebraeae, Graecae, & Latinae. Linguarum pro studiosa juventute disposita*“ 1601, in dem das Deutsche fehlt.

Über das Sprachenstudium mit dem Schwerpunkt Hebräisch hinaus sieht Hutter aber auch andere Aspekte als heilsrelevant an.²¹⁶ Zum einen weitete Hutter im Vorwort zu seiner Nürnberger Polyglotte die Methode der *Harmonia linguarum* gemäß kabbalistischer Vorstellungen auf alle menschlichen Vermögen aus.²¹⁷ Demnach könne der Mensch als „*imago Dei et Microcosmos*“²¹⁸ („Ebenbild Gottes und Mikrokosmos“) dem Ansatz der Sprachenharmonie folgend alle Fähigkeiten harmonisch und symmetrisch vereinen. Dadurch solle der Mensch befähigt sein, in eine neue Beziehung mit Gott und Welt zu treten. Um es mit den hutterschen Methoden auszudrücken: Der Mensch als „Mikrokosmos“ tritt an die Stelle des *Cubus* d. h. im Menschen ist bereits alles enthalten, um die Welt zu deuten und in eine neue Beziehung zu Gott zu treten, so wie im *Cubus* alles Sagbare der Welt im Hebräischen und die gesamte göttliche Ursprache enthalten sind. Dies ist aber nur durch eine Ordnung der menschlichen Vermögen möglich, wie es Hutter bereits an den Sprachen vorgeführt hat: So wie mit der *literae*-Unterscheidung die entscheidenden hebräischen Wurzelradikale hervortreten können, so solle auch der Mensch seine wichtigsten von Gott verliehenen Vermögen hervortreten lassen, die in der richtigen Kombination zur Vervollkommenheit der menschlichen Existenz führen sollten.²¹⁹ Diese Vervollkommenheit des Menschen komme laut Hutter einer „Wiedergeburt“²²⁰ gleich und befördere den Menschen in den von Gott zugedachten Zustand als „*imago Dei*“ zurück. Wie dieser theoretische Ansatz jedoch praktisch umgesetzt werden sollte, stellt Hutter nur im Ansatz in der „*Restitutio Methodi*“ vor.²²¹

Eine zusätzliche Erweiterung findet seine Methodik bei der Frage nach den heilsrelevanten Texten und Sprachen. Im „Öffentlich Außschreiben“ geht Hutter davon aus, dass nicht nur das Hebräische, sondern auch andere semitische Sprachen einen hohen Stellenwert besitzen, da sie eng verwandt mit der göttlichen Ursprache sind.

²¹⁶ Vgl. Klein, Am Anfang, 294. Klein vermutet, dass Hutter nach den Misserfolgen seiner Werke das Vertrauen in seine Methode verloren hat und daher versuchte neue Wege zum göttlichen Heil aufzunehmen.

²¹⁷ Siehe Abschnitt 1.3.2. für das entsprechende Zitat und den Verweis auf den kabbalistischen Ansatz dieser Theorie.

²¹⁸ Hutter, Biblia Sacra, 3.

²¹⁹ Vgl. Hutter, Öffentlich Außschreiben, 6f. und 53f.

²²⁰ Vgl. Hutter, Öffentlich Außschreiben, 7.

²²¹ Mit dieser Denkfigur entwickelt Hutter anthropologisch gesehen ein recht selbstbewusstes Bild vom Menschen, der dazu fähig ist seine Vermögen zu ordnen und somit seine eigene Existenz in Bezug auf Gott und Welt zu verbessern. Hutter durfte wohl bewusst gewesen sein, dass ein solches Menschenbild nicht mit der lutherischen Orthodoxie vereinbar war, daher betonte er stets das Wirken Gottes am Menschen. So verstand er etwa seine Arbeiten als göttlich legitimierte Hilfsmittel, durch die der Mensch das von Gott zugesprochene Heil erreichen könne. Vgl. zum Menschenbild Hutters Abschnitt 1.5.

Weiterhin entwickelt er in diesem Schreiben die These, dass jüdische Texte wie etwa Talmud, Rabbinen und Kabbala zum Heil der Christen beitragen könnten. Bereits im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ gab Hutter an, solche Werke zu nutzen, möglicherweise war sogar ein Druck solcher Schriften geplant: *„Habeo praeterea multarum linguarum variarumque rerum authores; Cabalistas, Medicos, Philosophos, Astronomos, Astrologos & c. [...].“*²²² („Ich habe zudem Autoren der vielen Sprachen und verschiedenen Angelegenheiten, [darunter] Kabbalisten, Mediziner, Philosophen, Astronomen, Astrologen und weitere [...]). Allerdings ist es nie zum Druck solcher Werke gekommen und Hutter zeigt in seinem „Offentlich Außschreiben“ Einschränkungen für das Studium jüdischer Texte auf.²²³

III. Der zu erwartende Erfolg des neuen Sprachenstudiums

Für Hutter steht fest: Mit seiner didaktischen Aufarbeitung des Sprachenstudiums könne die babylonische Verwirrung aufgehoben werden, was zu einer Verbesserung der menschlichen Existenz führe. Diese Verbesserung zeigt sich in einer irdischen und religiösen Perspektive. Hutter formuliert diesen Zusammenhang programmatisch zu Beginn seines „ABC Büchleins“:

„Allerliebsten kinder Gottes / demnach die heilige Ebraische / unnd nechst derselben die Griechische Lateinische und Teutsche Schrifftten unnd Sprachen / das einige rechte mittel sind /

²²² Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 12. Die Auflistung dieser Werke verdeutlicht ein zentrales Anliegen der Zeit: Der Wunsch mittels einer „uralten“ Weisheit Erkenntnisse zur Welt und Einblicke in den göttlichen Heilsplan zu erlangen. Dabei erhoffte man sich, dass sich der Mensch die letzten „Geheimnisse“ aneignen kann. Bei Hutter sind hier vor allem Kabbala, Hermetik und Kombinatorik zu beobachten. Das Zitat zeigt aber auch ein Interesse an Astronomie und Astrologie. Ein bekannter Vertreter für ein solches Interesse auf lutherischer Seite ist etwa Philipp Melanchthon, der auch selbst Horoskope anfertigte. Die astrologische Tätigkeit Hutters ist u.a. in seinem Bittschreiben an den deutschen Kaiser von 1595/96 belegt, in denen ein Horoskop *„Pro sacrae Caesarea Maiestate P. ex dispositione Eliae Hutteri“* („für die kaiserliche Hoheit aus der Disposition des Elias Hutter“) erhalten ist. In der Mitte des Horoskops befindet sich die grafische Darstellung eines *Cubus*, was wiederum auf den Versuch Hutters, seine Denkansätze zu verbinden, deuten könnte.

²²³ Siehe hierzu Abschnitt 5.4. in der kulturgeschichtlichen Analyse. Hutter berichtet etwa im „Offentlich Außschreiben“ darüber, dass bei jüdischen Texten zwischen „vortrefflichen“ und „schädlichen“ Informationen für Christen zu unterscheiden sei: „[...] so wol auch die Thalmudische / Rabbinische / Cabalistische und Masoretische Sprachen belangend / sind ihrer viel in den gedanken / daß sie einem Christen zuwissen unnötig / ja viel mehr schädlich als nützlich sein / Sintemal / im Thalmud / Rabbinen / Cabala [...] / viel Gottlose böse sachen verborgen stecken / so nicht jederman zuwissen gebührt. Sie wissen und bedencken aber nicht / daß auch in denselben / sonderlich in *Cabala & Medicina* noch viel vortreffliche Sachen begriffen seyn / so der Christenheit / wegen unwissenheit derer Sprachen / verdeckt unnd verdunckelt bleiben.“ Hutter, *Offentlich Außschreiben*, 13f.

ohne welchs weder Geistlich noch Weltlich Regiment / zu anfang / mittel unnd end nicht wol kan bestellt und erhalten werden / wie solchs am tag offenbar ist.“²²⁴

In der irdischen Perspektive hebt Hutter hervor, dass mit Kenntnis der Sprachen die Kommunikation zwischen Menschen wieder gelinge, da die Sprache „*omnis concordiae & discordiae fons & origo*“²²⁵ („Quelle und Ursprung aller Eintracht und Zwietracht) sei. Die neue Kommunikation soll u. a. ein Ende der bisherigen konfessionellen Streitigkeiten zur Folge haben, da die verschiedenen Konfessionen durch das Sprachenstudium die Einheit der göttlichen Offenbarung und die daraus resultierende Lehre und „*vera religio*“²²⁶ („wahre Religion“) erkennen können. Dazu schreibt Hutter:

„*Et ea quidem, qua veritati [sic!] coelestis doctrinae indagandae, fideique Christianae, Orthodoxae, Catholicae & Apostolicae longè latèque illustrandae & propagandae via sternitur.*“²²⁷

„Und gewiss wird durch diese [die hebräische Sprache] die Straße ausgebreitet, zu erforschen die Wahrheit der himmlischen Lehre und lang und breit den christlichen, orthodoxen, katholischen und apostolischen Glauben zu erleuchten und auszudehnen.“

Als weitere positive Folge für die irdischen Verhältnisse der Menschen hält Hutter programmatisch die Erleichterung des Sprachenlernens und der Bildung fest. In diesem Zusammenhang macht Hutter stark, dass durch seine Methode Menschen eine gute Bildung erhalten, was wiederum einen positiven Nutzen für den Landesherrn bedeutet. Somit soll seine Arbeit auch einen direkten Effekt für die Gesellschaft haben. Über diese besseren Zeiten schreibt Hutter am Ende des Vorworts zum „Derekh ha-Kodesh“: „*Aurea nunc redeunt [...] Iam nova Lux Verbi linguaque sancta redit.*“²²⁸ („Nun kehren die goldenen [Zeiten] zurück [...] schon kehrt das Licht des Wortes und die heilige Sprache zurück“). Die Ankündigung solcher goldenen Zeiten sollten wohl vor allem die weltlichen Geldgeber des hutterschen Werks überzeugen.

Sehr viel wichtiger sind für Hutter allerdings die positiven Folgen des Sprachenstudiums in religiöser Perspektive. Das Erlernen von Sprachen soll zur Folge haben, dass die göttliche Offenbarung vereindeutigt wird und somit nicht nur konfessionelle Streitigkeiten ein Ende finden, sondern Menschen das göttliche Heil erkennen und annehmen können. Dabei äußert sich das Heil für Hutter vor allem in

²²⁴ Hutter, ABC Büchlein, 3.

²²⁵ Hutter, Biblia Sacra, 5.

²²⁶ Hutter, Dictionarium harmonicum, 4.

²²⁷ Hutter, Dictionarium harmonicum, 3f.

²²⁸ Hutter, Derekh ha-Kodesh, 12.

eschatologischer Perspektive. Besonders beliebt ist dabei im hutterschen Werk die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem nach Off 21.²²⁹ Neben der speziellen Form des himmlischen Jerusalems erwartet Hutter aber generell die Ankunft der Königsherrschaft Gottes, etwa nach Dan 2; 7²³⁰ und Mt 24. Diese zu erwartende Herrschaft Gottes verwirklicht sich für Hutter in der Kirche, in der die Gläubigen vom Heiligen Geist gesammelt und durch das Sprachenstudium vereint sind.²³¹ Zu dieser Zukunftserwartung schreibt Hutter:

*„Dum spiritus enim hos regit artus, dum mentem & calamum & quaecunque: [...] donec Sponsa Christi, Ecclesia, Civitas illa sancta de coelo descendens, de qua Apoc: 21. ver: 16. dicitur, in integrum & perfectum corpus Cubicu cuius longitudo & altitudo & latitudo aequalia sunt, exaedificetur.“*²³²

„Während der Geist nämlich diese Glieder, den Verstand, die Schreibfeder und alles Weitere lenkt [...] solange bis die Braut Christi, die Kirche, jene heilige Bürgerschaft vom Himmel herabsteigt, über die in Offenbarung 21,16 gesagt wird, dass sie zu einem vollkommenen Würfelkörper, der die gleiche Länge, Höhe und Breite hat, aufgebaut sein wird.“

Neben der Erwartung der Gottesherrschaft verweist Hutter aber auch auf das kommende Gericht Gottes.

Eine interessante Vermengung von irdischer und religiöser Perspektive bei Hutter ist im Vorwort zur „Nürnberger Polyglotte“ belegt, in der Hutter darstellt, dass die Königsherrschaft Gottes vom Heiligen Römischen Reich und der Kirche ausgehe.²³³

²²⁹ Vor allem der geordnete Aufbau des himmlischen Jerusalem als Würfelkörper faszinierte Hutter. Von daher überrascht es auch nicht, dass er seine erste sprachdidaktische Arbeit mit eben jener Form gleichsetzte. Der Aspekt Ordnung durchzieht auch die Vorstellungswelt Hutters: Ein geordnetes Sprachenstudium hat ebenso geordnete Verhältnisse auf Erden und in der Beziehung zu Gott zur Folge. Dieser Wunsch nach Ordnung war aus der „Unordnung“ der Verhältnisse seiner Zeit begründet. Siehe hierzu Abschnitt 6 im kulturgeschichtlichen Kapitel.

²³⁰ Bei den Bezugnahmen zu den Danielvisionen in der „Nürnberger Polyglotte“ und im „Öffentlich Außschreiben“ ist zudem erkennbar, dass Hutter das dort beschriebene vierte Weltreich mit dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation identifiziert. Wie diese Denkfigur begründet ist und welche Formen sie bei Hutter annimmt wird in den Abschnitten 6.2. und 6.3. des kulturgeschichtlichen Kapitels ausgeführt.

²³¹ Vgl. hierzu auch Hutter, *Restitutio Methodi*, 10, wo Hutter die zu erwartende Einheit in der Kirche Gottes formuliert.

²³² Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 8. Vgl. auch Hutter, *Biblia Sacra*, 6: Hier wurde die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes nach Dan 2; 7 und Mt 24 erweitert.

²³³ Hutter schreibt dazu: *„Oro autem filium Dei, Dominum nostrum IESUM CHRISTUM, ut beneficio & adminiculo huius nostri instituti, Ecclesiam suam atq inprimis Germaniae & huius Reipublicae crescere & in immensam excrescere faciat Civitatem illam sanctam cubicam & Quadratam, cuius longitudo, latitudo & altitudo aequalia sunt [...]“* („Zudem bete ich zum Sohn Gottes, unserem Herrn Jesus Christus, dass er mit seiner Gnade und Beistand für diese unsere Einrichtung seine Kirche vor allem in Deutschland und in diesem Reich sich ausbreiten und jene heilige Bürgerschaft als Würfelkörper und Quadrat bis ins Unermesslichen wachsen lässt, dessen Länge, Höhe und Breite gleich sind [...]).“ Hutter, *Biblia Sacra*, 6. Zu den Zusammenhängen der real-politischen Erwartung für das deutsche Reichsgebiet und die universal-

Diese Vorstellung korrespondiert mit Hutters Betonung der deutschen Sprachen in seinen Werken der Nürnberger Zeit. Insgesamt überwiegt im hutterschen Werk aber eine universale Perspektive, wenn es um die Erwartung des Heils geht: Alle (christlichen) Menschen können auf die göttliche Heilszusage vertrauen. Daher hatte Hutter auch Kontakte ins europäische Ausland, versuchte mit den verschiedenen Ausgaben der „Nürnberger Polyglotte“ unterschiedliche Regionen Europas anzusprechen und richtete nicht zuletzt sein Werk an „*publicam totius orbis terrarum*“²³⁴ („die Öffentlichkeit des ganzen Erdenkreises“). In diesem Zusammenhang geht Hutter auch davon aus, dass das Sprachenstudium zur Mission der Völker beitragen werde, was er im Vorwort seiner Psalmenausgabe festhält:

„ [...] *credamus, brevi fore, ut omnes tandem Gentes, Iudaei, Turcae, Tartari, Pseudo Christiani & haeretici omnesque barbarae nationes Christo & eius Evangelio divina providentia subiciantur, eique uno humero serviant: Iuxta illa dicta, Math. 24.*“²³⁵

„Wir glauben, dass endlich in baldiger Zeit alle Völker, Juden, Türken, Tartaren, Pseudochristen, Häretikern und alle fremden Nationen Christus, seinem Evangelium und der göttlichen Vorsehung unterworfen werden und ihm dienen wie ein Glied: So steht es geschrieben in Matthäus 24.“

IV. Problemanzeige: menschliche ratio vs. göttliche Allmacht

Abschließend sei in dieser Zusammenfassung eine Problemskizze zum hutterschen Denken gegeben. In seinen Arbeiten hebt Elias Hutter immer wieder Methodik und menschliche *ratio* hervor, die zu einem erfolgreichen Sprachenstudium führen, das wiederum zum Heil beitrage. Hier kann nun der Eindruck entstehen, dass für Hutter der Mensch an der Umsetzung des Reich Gottes beteiligt ist. Diese Denkweise stellt jedoch eine Unmöglichkeit für die reformatorische Theologie des späten 16. und frühen 17.

eschatologische Erwartung der kommenden Königsherrschaft Gottes siehe Abschnitt 6.2. und 6.3. im kulturgeschichtlichen Kapitel.

²³⁴ Hutter, Index Dictionarii, 6. Sehr eindrücklich zeigt dies die Werbung Hutters in seiner Erstausgabe des „ABC Buechlein“. Hier schreibt Hutter: „Dieweil auch Gott der Allmechtige nicht allein uns Deutschen / sondern alle Völcker wil gelehrt und selig haben / und mit bemelten sachen vielen frembden Nationen, *mutatis mutandis*, so wol als uns Deutschen kan geholfen werden / als bin ich erbötig / jederer Nation die es begeren wird / an stat oder neben der Deutschen Sprachen / ihre eigene Muttersprach / Es sey Dänisch / Schwedisch / Behmisch / Polnisch / Schottisch / Englisch / Frantzösisch / etc. mit zierlichen schönen Schrifften drucken und von Lübeck aus / es sey zu Wasser oder zu Lande zukommen zulassen / damit ich hier zeitlich und dort ewiglich [...] niemand nichts vorbehalten und verborgen / was mir Gott zu seinen Ehren und der Welt Heil und Wolfahrt bescheret hat [...]“. Hutter, Künstlich New ABC Buch, 59f.

²³⁵ Hutter, Sefer Tehilim, 5.

Jahrhunderts dar.²³⁶ Um solcher Kritik entgegenzuwirken, betont Hutter in seinen Arbeiten, dass nur Gottes Gnade Menschen zum Heil führen könne und der Mensch durch die Wirkung des Heiligen Geistes zum Sprachstudium befähigt sei. Hierbei sah Hutter wohl auch seine eigene Arbeit als Werke des Heiligen Geistes an, der die Menschen zum besseren Sprachenstudium führen will. Hutter verweist etwa in seinem Titelblatt zum „Sefer Tehilim“, dass das Werk „*auxiliante Spiritu sancto*“ („indem der Heilige Geist hilft“) entstanden sei. Im Vorwort dieser Psalmenausgabe hält Hutter über das Zustandekommen des Werks fest: „[...] *docente & ducente Spiritu sancto*, [...] *instituti illud opus linguarum* [...]“.²³⁷ („[...] indem der heilige Geist lehrt und lenkt [...] erstelle ich dieses Werk der Sprachen“). Darüber hinaus benennt Hutter seinen „*Cubus alphabeticus*“ als אֲוִרִים וְתוּמִים, was auf die göttliche Offenbarung im Werk Hutters verweist. In seinem „Offentlich Außschreiben“ führt Hutter aus, dass seine Werke aus der göttlichen Weisheit hervorgegangen seien und seine „*Restitutio Methodi*“ sah er laut Titelblatt „*assistente gratia DEI*“ („durch die unterstützende Gnade Gottes“) ermöglicht an. Somit ist festzuhalten, dass Hutter seine Werke als von Gott, insbesondere durch den Heiligen Geist, inspiriert ansah. Hutter entgeht somit dem möglichen Vorwurf, dass sein Werk auf menschliche Hybris zurückgehe. Vielmehr handelt es sich für Hutter bei seinen Arbeiten um legitime göttliche Hilfsmittel, die zum Ende der babylonischen Verwirrung führen sollen. Ein Ende dieser Verwirrung der Sprachen, die mit dem Wirken des Heiligen Geistes im Zusammenhang steht, sieht Hutter in der Erwartung eines neuen Pfingstfestes, das durch sein Sprachenprogramm ermöglicht werde.²³⁸ Ein neues Pfingsten kündigt Hutter etwa als Ziel seiner Arbeit im „ABC Bächlein“ an. Der für die hutterschen Werke bestimmende Konflikt vom Turmbau zu Babel und Pfingsten wurde auch grafisch von seinem Mitarbeiter David

²³⁶ Siehe hierzu Abschnitt 4.2. im kulturgeschichtlichen Abschnitt.

²³⁷ Hutter, Sefer Tehilim, 11.

²³⁸ So betont Hutter in seinen Werken, dass aus heilsgeschichtlicher Perspektive die Verwirrung der Sprachen seit dem Turmbau zu Babel erst einmal, am Tag des Pfingstfestes, aufgehoben wurde: „*Tum quod etiam ipse Rex Regum & Dominus Dominantium, Dominus & Servator noster IESUS CHRISTUS, Dei & Maria filius, Monarchiam suam spiritualem, non una saltem, sed omnibus linguis, in festo Pentecostes Spiritus Sancti missione miraculosè illustravit & confirmavit: [...]*“ („Weil damals der König der Könige und Herr der Herren, unser Herr und Retter Jesus Christus, Gottes und Marien Sohn, seine geistige Königsherrschaft nicht allein in einer Sprache, sondern in allen Sprachen, auf dem Pfingstfest bei der wunderbaren Aussendung des Heiligen Geistes erleuchtet und bestätigt hat.“) Hutter Dictionarium harmonicum, 5. Allerdings muss kritisch gefragt werden, ob die Vorstellung eines Pfingstfestes der Konzeption Hutters entspricht. Hutter strebt die neue Kommunikation der Menschen durch die Ursprache Hebräisch an – zu Pfingsten bestand die „Einheit“ der Sprachen nach Apg 2 aber gerade in deren „Vielheit“. Demnach habe der Heilige Geist den Aposteln die Fähigkeit gegeben, in den verschiedenen Sprachen zu reden.

Wolder im Titelblatt der „Hamburger Polyglotte“ aufgenommen (siehe Abb. 13 auf S. 517 im Abbildungsverzeichnis).

2. Sprachdidaktik in der Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh

Mit dem sprachdidaktischen Grundkonzept Hutters im Hintergrund ist eine genaue Analyse der „*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh“ möglich. Hierzu werden zunächst die didaktischen Hilfestellungen und methodischen Überlegungen aus dem Vorwort der Bibelausgabe vorgestellt. In einem zweiten Schritt erfolgt die Analyse des hebräischen Textes, um die hervorstechendste Methode dieser Ausgabe der hebräischen Bibel, die *literae*-Unterscheidung, eingehend vorzuführen.

2.1. Das Vorwort des Derekh ha-Kodesh

Bereits der dem hebräischen Bibeltext vorangestellte Teil enthält didaktische Hilfestellungen und Überlegungen Hutters zu seinen Methoden, die zu Beginn vorzustellen sind. Dabei wird herausgearbeitet, dass Hutter mit seinem Werk nicht nur die *literae*-Unterscheidung etablieren wollte, sondern sich zugleich auch Ansätze einer frühen Zusammenschau seines sprachdidaktischen Gesamtkonzepts finden. Dieser Aspekt ist vor dem Hintergrund der Forschungsliteratur zu sehen, in der Hutter eine mangelnde Gesamtschau seiner Methoden und Konzepte angelastet wird. Diese Einschätzung bezieht sich vor allem auf die Arbeit von Wolf Peter Klein aus dem Jahr 1992, der sich bisher am eingehendsten mit der Arbeit Hutters im Hinblick auf dessen Konzeption und Motivation beschäftigt hat.¹ In der abschließenden Beurteilung kommt er zu folgender Einschätzung der Arbeit Hutters:

„Der *cubus alphabeticus*, die *harmonia linguarum* sowie die Zerlegung aller Sprachen in *literae radicales* und *serviles* figurierten hier weiter als die zentralen, wenig modifizierten und kaum aufeinander abgestimmten Theoreme, durch die die geschürten Ideale verwirklicht werden sollten. Die nüchterne Einschätzung und Durchführung der Entwürfe blieben also weit hinter den überzogenen, nicht realisierbaren Wünschen zurück. Diese Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit scheint jedoch charakteristisch für die damalige Situation eines Sprachendenkens, das

¹ Die Ausarbeitung von Peter O. Müller in seinem Buch „Deutsche Lexikographie des 16. Jahrhunderts“ (2001) konzentriert sich nur auf den lexikografischen Teil der Arbeit Hutters während Andreas Gardt in seiner „Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland“ (1999) Hutter vor allem im Hinblick auf die Stellung der deutschen Sprache analysiert. Siehe hierzu auch die Ausführungen zum Forschungsstand im Einleitungsparagrafen.

sich im Grenzbereich zwischen religiöser (Heils-) Spekulation und grammatischer Arbeit formulieren ließ.²

Neben dem Versuch Hutter stärker in einem Gesamtkonzept zu sehen, muss allerdings auch eine kritische Betrachtung erfolgen. Dabei wird sich zeigen, dass die Abstimmung der Methoden im Detail aufgrund der unzureichenden Ausführung Hutters in seinen Arbeiten nicht sofort für den Leser erkennbar ist.

2.1.1. Das Titelblatt

Das Titelblatt des „Derekh ha-Kodesh“ ist in zwei Perspektiven von Interesse für die sprachdidaktische Arbeit Hutters: Zum einen bedarf das programmatische Bibelzitat, das Titel dieser Ausgabe der hebräischen Bibel ist, einer Erläuterung. Zum anderen ist aber auch die Kreuzfigur für das Verständnis der Sprachdidaktik bei Hutter hervorzuheben und soll über die Überlegungen hierzu in Abschnitt 1.6. hinausgehend gedeutet werden.

Unübersehbar wird die Bibelausgabe in einer größeren Schrift mit einem verkürzten Bibelzitat aus Jes 35,8 eingeleitet. Dieses folgt, bis auf der Verkürzung, dem Masoretischen Text. Folgender Übersetzungsvorschlag sei hierfür gegeben: „Der Weg der Heiligkeit – Ein Unreiner wird nicht auf ihm wandeln, er aber [gehört] dem, der [auf dem] Weg geht. Und Törichte werden nicht [auf ihm] umherirren.“ Hutter übersetzt dieses Bibelzitat im Lateinischen nicht wortgetreu. Bei ihm heißt es: „*Hoc est via sancta, quam non praeteribunt immundi, cum sit pro illis: a qua nec viatores, nec stulti aberrabunt.*“ („Dies ist der heilige Weg, den die Unreinen nicht begehen können, weil er für jene [da] ist: von ihm werden weder Reisende noch Törichte abirren“). Hierbei liegt Hutters eigene Übersetzung zugrunde. Die lateinische Fassung ist mit keiner Ausgabe der Vulgata identisch. Die Übersetzung Hutters ist dabei eine Vereinfachung gegenüber der hebräischen Version. Wie ist nun aber das Bibelzitat in das Werk Hutters einzuordnen? Das Zitat stammt aus dem Kontext Jes 32-35, in dem vor allem eschatologische Heilsworte an Israel stehen. Der im Zitat benannte heilige Weg ist für Hutter die Bibel, die den Menschen als „Wort Gottes“ offenbart wurde und zum Heil führe. Dieses „göttliche“ Wort und die Zusage zum Heil können allerdings nur

² Klein, Am Anfang, 295.

Menschen verstehen, die der Sprachen mächtig sind. Wer keine Kenntnis der Sprachen – insbesondere Hebräisch – hat, der wird wie die „Unreinen“ aus dem Bibelzitat scheitern und nicht den „heiligen Weg“ Gottes zum Heil beschreiten. Wer sich dagegen auf das Sprachenstudium einlässt, der kann sich der göttlichen Heilszusage gewiss sein, wobei die Methoden Hutterers selbst „Törichte“ ermöglichen, die göttliche Sprache zu lernen, was möglicherweise auf sein Ziel verweist, allen Menschen ihren Fähigkeiten entsprechend das Studium der Sprachen auf einfachste Weise zu ermöglichen. Mit diesem kurzen Bibelzitat wird gleich zu Beginn des „Derekh ha-Kodesh“ die Arbeit und das Anliegen Hutterers programmatisch zusammengefasst. Einen ähnlichen Charakter hat die Kreuzfigur aus hebräischen Buchstaben.

Die Kreuzfigur (siehe Abb. 10 auf S. 515 im Abbildungsverzeichnis) ist sowohl für die Darstellung der hutterischen Methodik als auch für das Denken Hutterers von hoher Relevanz. Wie schon im Abschnitt 1.6. vorgestellt zeigt sich in der Kreuzfigur der Methodenzusammenhang von *Cubus*, *literae*-Unterscheidung und *Harmonia linguarum*. Darüber hinaus hat die Anordnung der hebräischen Buchstaben in der Kreuzfigur einen sprachdidaktischen Nutzen und ermöglicht die Anwendung der *literae*-Unterscheidung unabhängig von einem bereits zuvor präparierten Text. Der Sockel der Kreuzfigur aus vier mal vier Buchstabenreihen führt die Konsonanten א, ה, ו und י vor. Diese Gruppe von Konsonanten wird von Hutterer als *Quiescentes* (Verstummende) bezeichnet. Mit dieser Benennung nutzt Hutterer einen Begriff aus hebräischen Grammatiken seiner Zeit.³ In einer modernen Grammatik verwendet man den Begriff der Elision, um die phonetische Veränderung der Auslassung eines Lautes zu beschreiben. Die wechselnde Anordnung der vier Konsonanten spielt wohl zudem auf das kombinatorische Prinzip im *Cubus* an. Dass es einen Zusammenhang von „*Cubus alphabeticus*“ und Werken der *literae*-Unterscheidung gibt, wurde bereits in früheren Abschnitten (vgl. 1.1., 1.2. und 1.6.) konstatiert. Wie eng sich dieser Zusammenhang darstellt, wird insbesondere bei der Analyse des hebräischen Texts im „Derekh ha-Kodesh“ an einigen Beispielen vorgeführt.

Das eigentliche Kreuz der Figur ist auch aus anderen Titelblättern der Hamburger Zeit Hutterers bekannt. Hier werden nun die hebräischen Buchstaben alphabetisch angeordnet, wobei im Druck zwischen Konsonanten unterschieden wird, die immer als Teil eines

³ Mehr hierzu im dritten Abschnitt des ersten Kapitels beim Vergleich Hutterers mit der Hebraistik seiner Zeit. Der Terminus begegnet u. a. in den Arbeiten von Elias Levita (1469-1549) und Sebastian Münster (1488-1552). Noch prominenter ist die Unterscheidung von *literae Radicales* und *Serviles* als Grundprinzip der hebräischen Morphologie.

Wurzelmorphems auftreten, und solchen, die zusätzlich zu einem Flexionsmorphem gehören können. Dabei ergibt sich ein Verhältnis von elf *Radicales* zu elf *Serviles*. Der geordnete Aufbau und das ebenso geordnete Verhältnis von *literae Radicales* und *Serviles* zueinander entspricht der Grundprämisse Hutters, das Hebräische systematisch und geordnet vorzustellen. Dieses Prinzip von Ordnung in der Darstellung der Sprache soll das Erlernen des Hebräischen erleichtern. Zudem korrespondiert es mit dem im vorherigen Abschnitt dargestellten Wunsch Hutters eine „Einheit in der Vielheit“ durch ein Ordnungsprinzip zu finden.

Am interessantesten an der Kreuzfigur sind wohl die im Dreieck angeordneten ך. Hutter selbst gibt keine Deutung des Dreiecks an, allerdings ist mithilfe der bereits erarbeiteten Vorstellungswelt Hutters eine Erläuterung dieser drei Konsonanten möglich. Am wahrscheinlichsten ist, dass Hutter auf Vorstellungen der (christlichen) Kabbala zurückgriff. Hutter selbst gibt an, Kenntnis von dieser Lehre gehabt zu haben.⁴ Ebenso geht er in seinem letzten Werk, dem „Offentlich Außschreiben“, auf die Bedeutung der Kabbala für Christen ein.⁵ Die von Hutter angekündigten kabbalistischen Werke sind jedoch nie gedruckt worden. Die Anordnung der drei ך findet sich neben dem Titelblatt auch noch in der Lernübersicht zum Hebräischen im „Derekh ha-Kodesh“ (siehe Abb. 10 auf S. 515 im Abbildungsverzeichnis) sowie auf dem Titelblatt des „*Dictionarium harmonicum*“ (siehe Abb. 11 auf S. 515 im Abbildungsverzeichnis). Beim „*Dictionarium*“ fehlt allerdings die erhöhte Stellung der Figur als Globus und findet sich lediglich als Teil des *Cubus* wieder. Wie kann diese Anordnung von ך nun aber gedeutet werden?

In der Kabbala gilt ך als der Urkonsonant: Aus Kombinationen von ך lassen sich alle Konsonanten des Hebräischen erarbeiten.⁶ Somit ist die Figur ein Symbol für die Vollkommenheit der hebräischen Sprache. Diese Deutung bietet sich vor allem für das Titelblatt des „*Dictionarium harmonicum*“ an, bei dem die Figur aus ך im *Cubus* steht, der für Hutter wiederum den Sinn erfüllt, die Gesamtheit des Hebräischen wiederzugeben. Die Deutung im Titelblatt zum „Derekh ha-Kodesh“ geht darüber hinaus.

Als eher unwahrscheinlich ist die Möglichkeit zu beurteilen, dass die drei ך auf den Kreuzestitel in drei Sprachen verweisen. Dies ergibt zwar in der Darstellung der

⁴ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 12.

⁵ Vgl. Hutter, *Offentlich Außschreiben*, 13f.

⁶ Vgl. Heintz, *Einblicke in das Wesen*, 43.

Kreuzesfigur durchaus Sinn, allerdings wäre die daraus resultierende Deutung nicht belegbar. Demnach müssten die drei ׀ für jeweils eine der „*tres linguae sacrae*“ stehen und die Gesamtheit der Sprachen auf der Welt abbilden. Als sehr viel wahrscheinlicher ist dagegen eine Deutung der Figur mit der (christlichen) Kabbala zu erachten: Demnach verweist die Figur auf die Vollkommenheit Gottes und die Schöpfung der Sprache. Die Anordnung von ׀ in einem Dreieck folgt einer weitverbreiteten Figur der christlichen Kabbala. Das ׀ steht dabei für den Gottesnamen, da es sich um den ersten Konsonanten des Tetragramms handelt. Die Anzahl der ׀ verweist dabei auf die Trinität.⁷ Ein weiterer Hinweis auf diese Deutung ist, dass Hutter in der Polyglotte zu Ps 117,1 im Aramäischen ebenfalls die Anordnung von drei ׀ als Gottesnamen nutzt.⁸ Zu der Bedeutung der Vollkommenheit Gottes kommt Aspekt Sprache hinzu. Die bereits genannte Bedeutung von ׀ als Urkonsonant in der Kabbala lässt sich auf das Bild von Gott übertragen: Demnach ist Gott Schöpfer der Sprache. Diese Vorstellung wird bei Hutter im Vorwort zum „*Cubus alphabeticus*“ von 1586 belegt. Dort schreibt Hutter, dass die „[...] dreyfaltigkeit / welche damals zugegen gewesen / durch drey einzelne buchstaben namen geben [...]“. ⁹ Demnach gehe die Sprache auf das Schöpfungswirken des dreieinigen Gottes zurück. Die Beteiligung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist bei der Erschaffung der Sprache zeigt sich für Hutter insbesondere im Hebräischen. Dabei offenbare sich nach Hutter – und auch nach anderen christlichen Hebraisten jener Zeit – in den Wurzeln des Hebräischen aufgrund ihrer Nutzung von drei Konsonanten das Wirken des dreieinigen Gottes bei der Erschaffung von Sprache.¹⁰

⁷ Vgl. Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 336f.

⁸ Dies geht auf eine Tradition in den palästinensischen Targumim wie etwa dem Targum Neophyti zurück, der Hutter jedoch nicht vorlag und nur den Pentateuch umfasst. Hutter nutzte für seine Darstellung wohl den aramäischen Text der „*Biblia Regia*“. In der Zeit Hutters gab es bei der Beschäftigung mit Targumim zwei „Standardtexte“ in Druckausgaben, auf die zurückgegriffen wurde: Die Rabbinerbibeln (ab 1517) aus der venezianischen Druckerei von Daniel Bomberg sowie die polyglotte Bibelausgabe „*Biblia Regia*“ (1569-1572) aus der Antwerpener Druckerei Christoph Plantins, die eine Verbesserung zur in Spanien entstandenen „Complutensischen Polylotte“ (1520) darstellt. Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, The ‘Jewish’ Rabbinic Bibles, 185. und Staalduine-Sulman / Tanja, Christian Arguments, 210. Zu den hier genannten Bibelausgaben siehe Abschnitt 9.3. dieser Studie. Hutter nutzte für den aramäischen Text in der „Nürnberger Polyglotte“ zum Alten Testament wohl die „*Biblia Regia*“. Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, The ‘Jewish’ Rabbinic Bibles, 193 und Staalduine-Sulman / Tanja, Christian Arguments, 210 und 219. Beim Abgleich des aramäischen Texts Hutters für Ps 117,1 aus dem „Derekh ha-Kodesh“ mit der „*Biblia Regia*“ und der zweiten Rabbinerbibel (1524/25) hat sich jedoch gezeigt, dass Hutter mit keiner der beiden Versionen übereinstimmt. Immerhin begegnet aber in der „*Biblia Regia*“ der Gottesname aus drei ׀, wobei die ׀ lediglich nebeneinander und nicht im Dreieck angeordnet stehen. In der Rabbinerbibel ist der Gottesname im Aramäischen dagegen mit zwei ׀ dargestellt.

⁹ Hutter, Urim we Thummim, 3.

¹⁰ Explizit benannt wird die Beteiligung der Trinität bei der hebräischen Sprache etwa im Vorwort zum „*Dictionarium Hebraicum Novum*“ (Basel, 1557) von Johann Forster (1496-1558). Siehe hierzu

Somit kann folgender Zusammenhang festgehalten werden: Die drei ׀ stehen für den dreieinigen Gott, dieser ist für die Schöpfung von Sprache verantwortlich. Die göttliche Ursprache ist dabei Hebräisch. Die Konsonanten des Hebräischen ergeben sich durch Kombination von ׀ als Urkonsonant und die Wörter entstehen durch Anordnung der Konsonanten zu dreiradikaligen Wurzeln, die damit göttliche Trinität widerspiegeln. Neben dem göttlichen Schöpfungsakt von Sprache verweist Hutter im Vorwort zu seinem „*Cubus alphabeticus*“ aber auch auf Adam und nimmt damit die kabbalistische Vorstellung der „*lingua adamica*“ auf. Demnach sei Adam durch die Benennung der Tiere im Paradiesgarten an der göttlichen Sprache beteiligt gewesen. Hutter stellt in späteren Werken auch heraus, dass im Menschen immer noch das Vermögen der adamischen Sprachgebung enthalten ist und Menschen somit mittels der Sprache einen Zugang zu Gott erhalten. Der Mensch ist nach Hutter zudem in der Lage die göttliche Ursprache Hebräisch zu fassen und Verlorenes zu rekonstruieren (siehe hierzu die kombinatorische Methode im *Cubus* in Abschnitt 1.1.): Alles Sagbare der Welt ist somit im Hebräischen fassbar und die Vollkommenheit der Sprache wird im göttlichen Hebräisch für Menschen zugänglich. Die Kenntnis der göttlichen Ursprache eröffnet den Menschen zudem die Möglichkeit, das Heil zu erkennen. Dieses Heil geht nach Hutter aber einzig von Gott aus, ebenso wie die Sprache Schöpfung Gottes ist und der Mensch über Adam lediglich einen Anteil daran hat.¹¹

Die Deutungsvorschläge des Dreiecks aus ׀ verweisen also am ehesten auf eine Vorstellung der christlichen Kabbala und bilden die huttersche Vorstellung vom Hebräischen als vollkommene göttliche Ursprache ab, durch die der Mensch in eine neue Beziehung zu Gott und der Welt treten kann.

2.1.2. Praefatio ad candidum Lectorem

In der eigentlichen Vorrede zum „Derekh ha-Kodesh“ führt Hutter das Ziel seiner Arbeit vor: Das Wissen um Sprachen, insbesondere des Hebräischen, soll einer breiten

Abschnitt 3.2.1. Die Hochschätzung der dreiradikaligen Wurzeln wird zudem in den Lexika der Zeit deutlich, die vor allem von den Wurzeln her aufgebaut waren. Exemplarisch sei hierfür das Werk von Johannes Avenarius (1516-1590) genannt: der „*Liber radicum*“ (Wittenberg, 1568). Siehe zum „*Liber radicum*“ Abschnitt 3.2.2.

¹¹ Der Zusammenhang von göttlicher Ursprache bzw. „*lingua adamica*“ und eschatologischer Erwartung war ebenfalls eine weit verbreitete Denkfigur in der christlichen Kabbala. Man kann diese Verbindung als eine Form von „spekulativer Philologie“ betrachten. Vgl. Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 25f.

Öffentlichkeit durch neue Methoden, die das Sprachenlernen erleichtern sollen, vermittelt werden. Die Methode, um dieses Ziel zu erreichen, wird von Hutter jedoch nur sehr kurz vorgestellt. Das liegt daran, dass die Vorrede in weiten Teilen eine Danksagung Hutters an seine zahlreichen Förderer und Unterstützer ist und er das Sprachenstudium mit weiteren Erläuterungen und grammatischen Werken – nach seiner Auffassung – nicht verkomplizieren will. Über die *literae*-Unterscheidung schreibt Hutter:

*„Literae Radicales enim omnino nigrae, serviles vero concauae & in medio albae, Deficientes & Quiescentes minori charactere in superiori punctorum & accentum ordine collocatae reperiuntur, ne sanctae linguae studiosi diu Grammaticis Praeceptionibus inhaereant, sed cum prima lectione statim ad textum Biblicum & res ipsas sine ambagibus, magno compendio, accedre possint.“*¹²

“Die Wurzelbuchstaben [sind] ganz schwarz und die dienenden Buchstaben hohl und in der Mitte weiß. Wegfallende und Verstummende finden sich in kleinerem Druckbild oberhalb der Reihe von Punkten und Akzenten aufgestellt, damit die Lernenden der heiligen Sprachen nicht lange von Grammatiken und Vorschriften aufgehalten werden, sondern sich sofort von der ersten Lektion an ohne Irrung und mit großer Abkürzung mit dem biblischen Text und der eigentlichen Sache befassen können.“

Daraus ergibt sich für das Druckbild folgende Unterscheidung der Konsonanten:

- Die *literae Radicales* („Wurzelbuchstaben“) werden komplett schwarz gedruckt. Sie markieren die Wurzelmorpheme.
- Die *literae Accidentales* bzw. *Serviles* („dienende Buchstaben“) werden innen hohl gedruckt und zeigen die Flexionsmorpheme an.
- Darüber hinaus markiert Hutter auch phonetische Veränderungen im Hebräischen. Dabei stehen die *Deficientes* („Wegfallende“) für die lautliche Assimilation von Konsonanten. Mit dem Begriff *Quiescentes* („Verstummende“) wird der Vorgang der Elision umschrieben. Die aufgrund dieser lautlichen Veränderungen ausgefallenen Konsonanten werden im Text als Petitbuchstaben supralinear an die entsprechende Stelle der Schwäche gesetzt.

Im eben genannten Zitat wird auch die Kritik Hutters an seiner Zeit¹³ deutlich: Mit seiner Methode gelinge es Lernenden sofort, den hebräischen Text zu bearbeiten. Dadurch wird man frei von Lehrern und Grammatiken, die laut Hutter das Erlernen der

¹² Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 3.

¹³ Die leitende Frage Hutters, wie im Sprachenunterricht die Inhalte optimal vermittelt und dargestellt werden können, war natürlich nicht nur für seine Zeit von Bedeutung, sondern ist für die didaktische Gestaltung bis zum heutigen Tag von größter Relevanz.

Sprachen nur unnötig erschweren. In seinen Ausführungen zu seiner Methode stellt er auch klar, dass es sich bei dem besonderen Druckbild bereits um eine Interpretation des Textes handelt. Hutter schreibt hierzu über sein Vorgehen:

„*In notandis radicibus secutus sum optimos quosque Grammaticos, Rabinos & Interpretes*,[...].

Interdum quoque meam secutus sum rationem.“¹⁴

„Beim kenntlich machen der Radikale folgte ich den besten Philologen, Rabbinern und Auslegern [...]. Zuweilen folgte ich auch meiner eigenen Vernunft.“

Die Quellen („*optimos Grammaticos, Rabinos & Interpretes*“ – „beste Philologen, Rabbiner und Ausleger“), die Hutter konkret nutzte, um im Text die Konsonanten als *Radicales* oder *Serviles* zuzuordnen, werden nicht genannt. Auch wird bei der Textanalyse die Frage wichtig sein, ob sich erkennen lässt, inwiefern Hutter teilweise auch seiner eigenen „*ratio*“ entgegen den von ihm verwendeten Referenzen bei der Bearbeitung des Textes folgte.

Methodisch ist weiterhin wichtig, dass Hutter die Zusammenarbeit mit dem „*Cubus alphabeticus*“ sowie mit der Lernübersicht zum Hebräischen, die im folgenden Unterpunkt vorgestellt wird, hervorhebt. Deutlich zu erkennen ist bei diesen Empfehlungen der huttersche Grundgedanke das Hebräische in Form eines Kompendiums auf einfacherem Weg zu unterrichten. Hierzu wählte Hutter den Aspekt der Morphologie, der für ihn den Schlüssel zum erfolgreichen Sprachenstudium darstellt. Mit seinem Vorgehen kritisiert Hutter auch offen das Vorgehen der Hebraisten seiner Zeit, die seiner Meinung nach zu sehr auf Grammatiken und Hilfsmittel vertrauen und damit die Menschen vor dem Sprachenstudium abschrecken würden. Wie die genaue Zusammenarbeit von Bibeltext, *Cubus* und Lernübersicht aussah, wird noch eingehender in der Textanalyse vorgestellt werden.

In der Vorrede legt Hutter auch Zeugnis über seine Bemühungen ab, einen möglichst genauen Bibeltext wiederzugeben. Nach eigenen Aussagen nutzte er hierfür Bibeltexte aus Venedig, Paris und Antwerpen.¹⁵ Weiterhin benennt er Masoreten, Rabbinen und Kommentatoren als Hilfe für seine Bibelausgabe. In seinen Ausführungen geht Hutter allerdings nicht darauf ein, welche Quellen er konkret nutzte und wie er mit dem Material umgegangen ist. Diese Frage soll noch näher im dritten Kapitel zur Editionsgeschichte beleuchtet werden. Die Relevanz, sich mit dieser Frage zu beschäftigen, liegt in dem Bericht Hutters im Vorwort zum zweiten Teil der polyglotten

¹⁴ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 4f.

¹⁵ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 4.

Ausgabe des Neuen Testaments von 1599 begründet, in dem Hutter offen Änderungen der Bibeltexte zum besseren Verständnis zugibt. Ob dies schon im „Derekh ha-Kodesh“ geschehen ist, bleibt zu klären.

Auf der Ebene der Pädagogik ist hervorzuheben, dass Hutter gleich zu Beginn seiner Vorrede empfiehlt, das Sprachenstudium nach einer festgelegten Konzeption zu gestalten. Hutter selbst gibt dabei Quintilian als Garant für seinen Unterricht an, der jeden Menschen als lernfähig einschätzte, auch wenn die Fähigkeiten unterschiedlich verteilt sind. Für das weitere Werk Hutters ist noch die Ankündigung an einer *Harmonia linguarum* zu arbeiten von Bedeutung: Erste Schritte hierzu unternahm Hutter bereits in seiner Bibelausgabe mit Lernübersichten zum Lateinischen und Griechischen sowie einer Polyglotte zu Psalm 117,1. Die Arbeit an einer Sprachenharmonie konnte allerdings erst mit neuen finanziellen Mitteln in der Nürnberger Zeit begonnen werden.

2.1.3. Quadratum Etymologica Linguae Ebraeae

Die Lernübersicht Hutters zum Hebräischen setzt sich aus drei mal drei Rechtecken zusammen und wird gekrönt von der Figur aus *Cubus*, *Quadratus*, *Crux* und *Globus*, die bereits ähnlich auf dem Titelblatt zu finden ist (siehe Abb. 14 auf S. 518 im Abbildungsverzeichnis). In den Zeilen eins und zwei stellt Hutter das Verb vor und in der dritten Zeile hauptsächlich das Personalpronomen in selbstständiger und unselbstständiger Form, angefügt an Nomen und Verb. Mit dieser Übersicht wird der für Hutter zentrale Gedanke vom Sprachenstudium im *Compendium* erfüllt. Möglichst einfach und kurz soll die Morphologie des Hebräischen dabei vorgestellt werden. Weiterhin wichtig war für Hutter aber auch der geordnete Aufbau von Sprache, was sich bereits in seinem früheren Werk des „*Cubus alphabeticus*“ zeigte. In der Vorrede zur Bibelausgabe stellt Hutter den Bericht über diese Lernübersicht direkt nach dem Absatz zum *Cubus* ein. Hierzu heißt es bei Hutter:

„Additum est quoque Quadratum Etymologicum parvum, continens Ebraeae linguae exactam & methodicam declinandi coniugandique [...]“¹⁶

¹⁶ Hutter, Derekh ha-Kodesh, 4.

„Hinzugefügt ist auch ein kleines etymologisches Quadrat, das eine exakte Methode enthält, die hebräische Sprache zu deklinieren und zu konjugieren [...]“

Wie schon bei der Vorstellung der *literae*-Unterscheidung sind auch die Anmerkungen Hutters zu seiner Lernübersicht unzureichend, da sie nicht erläutern, wie die Übersicht aufgebaut und zu nutzen ist. Daher soll der Versuch unternommen werden, das Potenzial und die Grenzen dieser Übersicht des Hebräischen vorzustellen. Hierzu wird zeilenweise vorgegangen. Zu Beginn soll allerdings kurz auf die Kreuzfigur über der Lernübersicht eingegangen werden (siehe Abb. 15 auf S. 519 im Abbildungsverzeichnis). Die Bedeutung der Kreuzfigur an sich wurde bereits in den Abschnitten 1.6. und 2.1.1. ausführlich dargestellt. Links und rechts von dieser Kreuzfigur befinden sich jedoch Anordnungen von hebräischen Buchstaben, die grundsätzlich in die Morphologie des Hebräischen und die Methode Hutters einführen sollen.

Am offensichtlichsten ist dabei die Unterscheidung der Buchstaben in *literae Radicales* und *Serviles*, die so auch schon in der Kreuzfigur im Titelblatt der Bibelausgabe begegnet. Auf der linken Seite der Kreuzfigur hat Hutter die *Serviles* angeordnet. Mit dieser Grafik stellt Hutter dar, wie die Morphologie im Hebräischen generell funktioniert. Den Kern bilden dabei die Wurzeln, die immer „*Medio*“ („in der Mitte“) stehen und sich idealerweise aus drei Konsonanten zusammensetzen. Um dies zu unterstreichen, wählt Hutter auch Nomen, auf die dies zutrifft. Diese Wurzeln können nun „*a Fronte*“ („vorn“) um Präfixe und „*a Tergo*“ („hinten“) um Affixe erweitert werden. Diese hier vorgestellte Grundübersicht greift Hutter in der Lernübersicht wieder auf. Bemerkenswert ist, dass es Hutter gelingt, Morphologie, wie schon in seinem „*Cubus alphabeticus*“ zu veranschaulichen. Rechts vom Kreuz hat Hutter die *Radicales* angeordnet. Darüber befindet sich ebenfalls eine Gruppe von Konsonanten, die bisher unter Einbeziehung weiterer Werke Hutters und grammatischer Darstellungen der Zeit nicht gedeutet werden konnte.

In der ersten Zeile der Lernübersicht (siehe Abb. 16 auf S. 519 im Abbildungsverzeichnis) stellt Hutter das Verb פקד in den verschiedenen Stämmen und Flexionsbereichen dar. Bei der hier vorgelegten Darstellung wurde die Terminologie moderner Grammatiken genutzt und die entsprechenden von Hutter genutzten Begriffe hierfür angegeben. In der ersten Spalte (entsprechend der Nummerierung Hutters) gibt Hutter eine Übersicht der Stämme in der AK (bei Hutter „*Praeteriti*“). Die Bezeichnung der Stämme ist auch in modernen Grammatiken gebräuchlich und orientiert sich am

alten Paradigmaverb פָּעַל (daher bezeichnet Hutter den Grundstamm Qal auch als „Paal“). Hutter führt für jeden Stamm in der 3. m. Sg. die Afformative der AK sowie die Kennzeichen des Stamms (zusätzliche Silben, Verdopplungen und Vokalisation) auf. Zudem findet sich zu den Stämmen jeweils ein kurzer Verweis zu deren Bedeutung am Verb. In der zweiten Spalte geht Hutter auf die Partizipialbildung (bei Hutter „*Praesentis*“) in den verschiedenen Stämmen ein. Wie schon zuvor stellt Hutter für jeden Stamm im m. Sg. abs. dar, wie das Partizip gebildet wird. Dabei fällt auf, dass im Pu'al und Hoph'al das ך als Kennzeichen der Partizipialbildung fehlt. Ansonsten sind die Angaben Hutters zur Bildung des Partizips korrekt. Zudem zeigt Hutter auf, welche Konsonanten als Pronominalsuffix angefügt werden können und welche Konsonanten als Präfix (Artikel und Präposition) vorangestellt werden können. In der dritten Spalte der ersten Zeile geht Hutter auf die Formen der Stämme in PK, Infinitiv und Imperativ (bei Hutter „*Futuri*“) ein. Im Zentrum der Darstellung stehen wieder die Wurzel sowie die Kennzeichen der Stämme in der 3. m. Sg. PK. Dem voran stellt Hutter Partikel, mit denen der Infinitiv verbunden werden kann. Den Abschluss dieser Spalte bilden die Endungen zur Bildung des Imperativs sowie eine Reihe von Konsonanten, die in PK, Imperativ, Infinitiv und Partizip als Präformativ und Präfix stehen können. Bei der Aufzählung findet aber keine genaue Differenzierung der Konsonanten statt. Daher ist der tatsächliche Nutzen dieser letzten Aufzählung für Lernende eher fraglich.

In der zweiten Zeile der Übersicht (Abb. 17 auf S. 520 im Abbildungsverzeichnis) stellt Hutter die Afformative (bei Hutter „*A Tergo*“) und Präformative (bei Hutter „*A Fronte*“) des Verbs für die einzelnen Personen vor. In der ersten Spalte zeigt Hutter dies für die AK an. Alle Afformative werden von ihm auch folgerichtig als *Serviles* gedruckt. Um eine Orientierung zu haben, zeigt Hutter in den Zeilen Genus und in den Spalten Numerus des Afformativs an. Hutter gibt aber nicht einfach das Afformativ wieder: Zu Beginn steht das Personalpronomen, aus dem sich die Endungen ableiten lassen. Darauf folgt das eigentliche Afformativ und abschließend die Form des Afformativs bei Anfügungen eines Pronominalsuffixes. Hier stellt sich die Frage, ob Hutter nicht versucht zu viele Informationen in einer Übersicht zu vereinen, die für einen Anfänger im Hebräischen zunächst verwirrend sein können. In der zweiten Spalte führt Hutter dies nun für das Partizip vor. Die Zeilen geben Auskunft über Numerus und Genus, während in den Spalten zwischen Partizip *absolutus* und *constructus* (bei Hutter *Regiminis*) unterschieden wird. Die Endungen des Partizips werden nun in folgender Reihenfolge präsentiert: *status absolutus*, *status constructus* und Personalendung bei

Suffixanfügung. Auch beim Partizip werden die Endungen folgerichtig als *Serviles* dargestellt. In der dritten Spalte der zweiten Zeile führt Hutter die Präformative der PK vor und folgt dabei in der Anordnung dem Schema bei der Vorstellung der AK. Wie schon bei der AK stehen zunächst die Personalpronomen, daran anschließend die eigentlichen Präformative und abschließend welche Veränderungen bei einem Pronominalsuffix auftreten können. Auch bei der PK sind, wie schon in den anderen Flexionsbereichen, alle Präformative der *literae*-Unterscheidung folgend innen hohl gedruckt.

In der letzten Zeile seiner Lernübersicht (siehe Abb. 18 auf S. 520 im Abbildungsverzeichnis) gibt Hutter hauptsächlich einen Überblick zum Personalpronomen und wie dieses als Pronominalsuffix angefügt an Nomen oder Verb steht. In dieser letzten Zeile ist die Einteilung in drei Spalten abweichend von den vorherigen Zeilen. In der Spalte rechts außen gibt Hutter einen Überblick zu Präfixen, die im Hebräischen auftreten können. Hierzu gehören die Präposition bzw. sogenannte *Nota accusativi* אַ (bei Hutter nur Akkusativ), die Präposition מִן (bei Hutter als Ablativ), die Relativpartikel, die Konjunktion וְ (zusammen mit וְ ohne anzuzeigen, wann diese Veränderung eintritt) und abschließend die Präpositionen לְ (bei Hutter als Dativ), אֶל (bei Hutter als Richtungsanzeiger), אֶ (bei Hutter als Vergleichspartikel). Alle Präfixe werden als *Serviles* gedruckt. Wenn möglich gibt Hutter verschiedene Formen der Punktation an, ohne zu zeigen, wann diese genau auftreten. Dies wäre bei der gedruckten Art der Darstellung allerdings auch nicht möglich gewesen. Kritisch sind die Zuordnungen Hutters von Partikeln zu den Kasus des Lateinischen zu beurteilen, da dies der hebräischen Grammatik nicht gerecht wird. In den beiden weiteren Spalten geht Hutter nun ganz auf das Personalpronomen ein, wobei die Spalten grundsätzlich den Numerus unterscheiden: Zunächst stehen alle Formen im Singular, worauf der Plural folgt. Die Zeilen geben das jeweilige Genus an. Die beiden Spalten sind so aufgebaut, dass zunächst das Personalpronomen alleinstehend aufgeführt wird. Bei der dritten Person gibt Hutter zudem das Demonstrativpronomen an. Es folgt die Gestalt des Pronominalsuffixs, der immer als *Servilis* gedruckt ist, angefügt an eine Präposition (bei Hutter *Casus*), an ein Verb in AK oder PK (wieder am Beispiel von פָּקַד) und abschließend an ein Nomen (am Beispiel von דָּבָר). Beim Nomen gibt Hutter jeweils die Veränderungen der Nominalendung in Singular und Plural bei der Anfügung eines Pronominalsuffixs an.

Insgesamt präsentiert Hutter mit dieser Lernübersicht eine recht ausführliche Darstellung der Morphologie des Hebräischen. Bis auf Narrativ und AK-Konsekutiv werden alle Flexionsbereiche des Verbs aufgenommen. Allerdings lassen sich diese Flexionsbereiche von der Bildung her leicht aus PK und AK ableiten. In der Darstellung wird konsequent auf das Druckbild der *literae*-Unterscheidung geachtet, um im hebräischen Text die Formen mithilfe der Übersicht entsprechend zuordnen zu können. In seiner Übersicht geht Hutter allerdings nur von starken Formen aus. Die schwachen Formen des Verbs werden nicht aufgezeigt. Dies ist allerdings auch nur bedingt nötig, da Hutter im hebräischen Text ausgefallene Konsonanten als Petitbuchstaben setzt und somit jederzeit eine Rekonstruktion der Wurzel möglich ist. Einzig bei der Vokalisation von schwachen Verben wäre eine weitere Übersicht sinnvoll gewesen um die lautlichen Veränderungen, etwa bei Auftreten eines Gutturals, zu berücksichtigen. Auch fehlen bei der Übersicht im Qal die Unterschiede in der Vokalisation von *verba transitiva* und *stativa*. Mit der Lernübersicht wird zumindest für das starke Verb eine gute Darstellung der Punktation geleistet, was etwa durch das Druckbild der *literae*-Unterscheidung allein nicht möglich wäre. Der Anspruch Hutters Hebräisch als *Compendium* darzustellen ist mit seiner Übersicht gegeben – allerdings mit der Einschränkung, dass diese nur regelmäßige Formen berücksichtigt. Die Aufstellung vermittelt einen Eindruck davon, wie Hutter Hebräisch in grammatische Kategorien aufgefasst hat.

2.1.4. Specimen Harmonia Graecae et Latine Linguarum

In dieser Lernübersicht (siehe Abb. 19 auf S. 521 im Abbildungsverzeichnis) führt Hutter die wichtigsten Endungen bei der Flexion des Verbs im Griechischen und Lateinischen auf. Im Gegensatz zur Übersicht des Hebräischen geschieht dies nicht an einem Beispiel. Der Nutzen einer solchen Lernübersicht in einer Ausgabe der Hebräischen Bibel mag sich zunächst nicht erschließen. Tatsächlich ist dieser Abschnitt wohl bereits in Planung der Arbeiten zu einer *Harmonia linguarum* entstanden, um die beiden Sprachen Griechisch und Latein im *Compendium* abzubilden und dem Hebräischen gegenüberstellen zu können. Dabei geht Hutter davon aus, dass die Morphologie der Schlüssel zum Erlernen einer jeden Sprache ist und sich die Grundregeln von Wurzel- und Flexionsmorphemen in allen Sprachen finden und

übertragen lassen. Von daher ist diese Übersicht vor allem als Werbung Hutterers für sein nächstes Projekt zu sehen. Kurz soll der Aufbau dieser Übersicht vorgestellt werden.

Am Anfang steht das Griechische (siehe Abb. 20 auf S. 522 im Abbildungsverzeichnis). In der ersten Zeile führt Hutter die Augmente auf, die in den verschiedenen Tempora auftreten können, dagegen geht er nicht auf die Reduplikationen bei Perfekt und Plusquamperfekt ein. Die mit „*Conjugationis*“ beschriftete Zeile gibt Auskunft über die Konjugationsklasse. In der dritten Zeile werden die Endungen der Modi (Indikativ, Imperativ, Optativ, Konjunktiv, Infinitiv und Partizip) nach Tempus und *genus verbi* (Diathese) sortiert aufgeführt. Dabei wird für Indikativ, Optativ und Konjunktiv die Endung der 1. Sg. genutzt. Der Imperativ findet sich in der 2. Sg. angegeben und das Partizip in Nom. m. Sg. In den darunter folgenden Zeilen werden Tempora und Diathese angezeigt, die als Orientierung für die aufgeführten Flexionsmorpheme dienen. Darunter führt Hutter diese sortiert nach Numerus auf. Bei seiner Aufstellung fehlt allerdings das Medium als weitere Handlungsart im Altgriechischen. Somit lässt sich ablesen, welche Endung welchem Tempus, Numerus und *genus verbi* zuzuordnen ist.

Dieses Grundschema wird auch für das Lateinische übernommen (siehe Abb. 21 auf S. 523 im Abbildungsverzeichnis). Hierbei ergibt sich jedoch das Problem, dass das Lateinische morphologisch anders strukturiert ist als das Griechische. So muss etwa gleich die erste Zeile zu den Augmenten leer gelassen werden. Es folgt wieder eine Übersicht zu den Konjugationsklassen im Lateinischen. Daraufhin steht die Zusammenstellung der Modi, wieder nach Tempus und Diathese sortiert. Dabei führt Hutter auch den Optativ auf, den es im Lateinischen als eigenständigen Modus so nicht gibt (angeben sind die Endungen des Konjunktiv Imperfekt und Plusquamperfekt), da im Lateinischen der Optativ formell mit dem Konjunktiv zusammengefallen ist, weist der Konjunktiv sowohl die Funktionen des Optativs als auch jene des ererbten Konjunktivs auf.¹⁷ Wie schon im Griechischen werden die Endungen im Indikativ nach Tempus, Numerus und Diathese sortiert aufgeführt.

¹⁷ Vor allem der Konjunktiv in Verbindung mit *utinam* (beim erfüllbaren Wunsch) wird in der Funktion des Optativ verwendet. Dabei findet sich eine Unterscheidung in Zeitstufe und Erfüllbarkeit. Konjunktiv Präsens drückt den erfüllbaren Wunsch der Gegenwart aus, durch den Konjunktiv Imperfekt wird der erfüllbare Wunsch der Vergangenheit angezeigt und Konjunktiv Plusquamperfekt markiert den unerfüllbaren Wunsch der Vergangenheit. Es zeigt sich dabei, dass lediglich eine Funktion des altgriechischen Optativs aufgegriffen wird. Neben der Funktion des Wunschoptativs kann der Optativ im klassischen Altgriechischen aber auch als Potentialis in Verbindung mit ἄν sowie als obliquus Optativ in Nebensätzen und indirekter Rede auftreten. Diese Nuancen der Bedeutung und Verwendung in den beiden Sprachen kann Hutter in seiner Darstellung nicht wiedergeben.

Insgesamt ist die Übersicht zu den beiden Sprachen weniger gelungen als die zum Hebräischen. Dies liegt vor allem darin begründet, dass die Struktur der Zusammenstellung weniger gut organisiert ist, und Hutter versucht, Griechisch und Latein im direkten Zusammenhang darzustellen. Aufgrund der Konjugationsklassen in den beiden Sprachen kann Hutter keine konkreten Beispiele geben, was aber für die Formbestimmung sinnvoll wäre. Dabei wird deutlich, dass die Darstellung von Sprachen in einem *Compendium* begrenzt ist und Hutter weitere Tabellen hätte erarbeiten müssen, um eine wirklich nutzbringende Übersicht zu geben.

2.1.5. Specimen Operis Polyglotti ex Psalmo CXVII

Bei dem letzten Stück des Vorworts handelt es sich ebenfalls um eine Werbung für ein späteres Projekt: die Herausgabe einer polyglotten Bibel. Hierzu stellte Hutter eine Polyglotte zu Ps 117,1 in 24 Sprachen und 31 Versionen (sieben in Latein und zwei in Deutsch, siehe Abb. 22 auf S. 524 im Abbildungsverzeichnis) vor. Dass der Psalm nach der LXX und Vulgata als 116. gezählt wird, zeigt Hutter nicht an. Das von ihm angestrebte Projekt konnte in Hamburg allerdings nicht abgeschlossen werden.

Den Ausgangspunkt für die Polyglotte bildet der hebräische Text, der mit der masoretischen Tradition nahezu identisch ist. Lediglich beim Tetragramm wählte Hutter die Vokalisation zu יהוה. Die Wahl von Psalm 117 als Grundlage für die Polyglotte ist wohl vor allem pragmatisch zu sehen: Als kürzester Psalm des Alten Testaments konnte er in vielen Sprachen dargestellt werden. Zudem beschreibt Hutter schon im Vorwort zu seinem Psalter von 1586,¹⁸ wie hoch er Psalmen für die Christen einschätzte.

Interessant an dieser Zusammenstellung ist vor allem die Auswahl und Reihenfolge der Sprachen, die sich in Hutters späteren Werken zur Sprachenharmonie wiederfinden werden. Klar erkennbar ist die Tetrade von Hebräisch, Griechisch, Latein und Deutsch. Weiterhin zeigt sich bei der Aufstellung der Sprachen aber auch der Wunsch Hutters, Beziehungen der Sprachen untereinander aufzuzeigen und Gruppen zu erstellen. So folgen etwa dem Hebräischen unmittelbar weitere semitische Sprachen (Aramäisch, Syrisch und Arabisch) sowie die äthiosemitische Sprache Äthiopisch. Dieser Zusammenhang findet sich später auch in Hutters „Öffentlich Außschreiben“ (vgl.

¹⁸ Vgl. Hutter, *Sefer Tehilim*, 12.

Abschnitt 1.4.), in welchem Hutter insbesondere semitische Sprachen in ihrer Bedeutung hervorhebt, da sie eine enge Verwandtschaft zum Hebräischen aufweisen.¹⁹ Ebenso versuchte Hutter die anderen Sprachen so anzuordnen, dass Verwandtschaftsverhältnisse erkennbar werden. Dementsprechend sind Griechisch und Latein zusammengestellt und es folgen unmittelbar die Sprachen Italienisch, Französisch, Spanisch, Englisch und Irisch. Davon wiederum abgesetzt ist das Deutsche, dem die Sprachen Niedersächsisch, Dänisch, Isländisch, Schwedisch und Livisch²⁰ folgen.

Bei der Darstellung des Texts wendet Hutter für das Hebräische und auch das Aramäische die *literae*-Unterscheidung an.²¹ Ansonsten werden die Texte nur untereinander gestellt. Die Möglichkeit auch in anderen Sprachen die Morphologie mithilfe des Prinzips *literae*-Unterscheidung sichtbar zu machen findet sich in diesem frühen Beispiel einer Polyglotte nicht und wurde erst am Ende des Wirkens Hutters im „Öffentlich Außschreiben“ umgesetzt. Die Quellenangaben Hutters zur Herkunft des jeweiligen Verses, wenn sie vorhanden sind, sind zutreffend.

2.2. Die Analyse des hebräischen Texts hinsichtlich Gestalt und Methode

Zur Vorstellung des hebräischen Texts bezüglich Gestalt und Methode in der hutterschen Bibelausgabe wird in zwei Schritten und zwei Exkursen vorgegangen. Zu Beginn ist kurz auf die äußere Gestalt des Texts einzugehen, um einen Eindruck von der Bibelausgabe in ihrer Gesamtheit zu gewinnen. Es folgt die systematische Vorstellung der Methode am Beispiel der Bileam-Perikope, die mit ihrer Mischung aus narrativen und poetischen Texten besonders geeignet ist für eine exemplarische Vorführung der

¹⁹ Die Vorstellung, dass andere semitische Sprachen das Hebräische als göttliche Ursprache bewahrt haben, findet sich auch bei Zeitgenossen Hutters. So entwickelte etwa der französische Universalgelehrte Guillaume Postel (1510-1581) die Vorstellung, dass aus dem Hebräischen die östlichen und westlichen Sprachen hervorgegangen seien. Hierbei blieben nach Postel die orientalischen bzw. semitischen Sprachen aber sehr viel dichter am Ursprung Hebräisch. Vgl. Klein, Am Anfang, 275f.

²⁰ Livisch ist eine heute ausgestorbene Sprache aus Livland, das sich im Gebiet des heutigen Estland und Lettlands erstreckte.

²¹ In seinen Polyglotten aus der Nürnberger Zeit kennzeichnet Hutter *Radicales* und *Serviles* nur noch im Hebräischen. Dies ist wohl aufgrund der höheren Kosten zu erklären, die entstehen würden, wenn das Aramäische ebenfalls im Druckbild der *literae*-Unterscheidung präsentiert werden würde. Auch war es wohl schwer Mitarbeiter zu finden, die im Aramäischen sicher genug waren, als dass sie eine solche Unterscheidung hätten vornehmen können.

Methode. Da sich dieses Grundprinzip beim Abgleich mit Bibeltexten aus den drei Teilen des Tanach ebenso darstellt, wird auf die Vorführung der Methode anhand von weiteren Beispielen verzichtet. Bei der Analyse weiterer Stellen über den Kanonteil Tora hinaus haben sich aber noch einige interessante Beobachtungen zum Text ergeben, die in zwei Exkursen vorzustellen sind. Diese beziehen sich stärker auf die Frage nach der Textgestalt als auf die Vorführung der Methode. Im ersten Exkurs wird dabei am Beispiel von Ps 23 aufgezeigt, wie die vorherige Arbeit Hutterers zur *literae*-Unterscheidung, die Psalmenausgabe von 1586, in die Gesamtausgabe des Alten Testaments von 1587 aufgenommen wurde. Im zweiten Exkurs wird anhand von Hi 3 vorgeführt, wie die Darstellung der biblischen Bücher in der „*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh“ variieren konnte.

2.2.1. Zur äußeren Gestalt des Textes

Grundlage für die Beschreibung der Bibelausgabe ist das Exemplar im Besitz der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ im Greifswalder Dom St.-Nikolai. Die „*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh“ umfasst alle 39 alttestamentlichen hebräischen Bücher²² auf 1572 Seiten. Hinzu kommen zwölf Seiten für Titelblatt und Vorwort (*Praefatio*, Schautafeln, Polyglotte). Diese dem Bibeltext vorangestellten Seiten sind im untersuchten Exemplar des Greifswalder Doms allerdings nur noch teilweise vorhanden, liegen aber in der Ausgabe im Besitz der Greifswalder Universitätsbibliothek vor. Die Anordnung der Bücher orientiert sich in allen betrachteten Exemplaren am jüdischen Tanach mit 2 Chr am Ende.

Der hebräische Text wird als Fließtext präsentiert, es gibt keine Einschübe für poetische Texte. Selten sind Kapitel mit einem größeren Absatz voneinander abgegrenzt. Um den Blocksatz im Druckbild beizubehalten, nutzte Hutter größere Leerräume oder zog Konsonanten in die Länge, wobei sich hierfür keine Systematik erkennen lässt.²³ Der Beginn eines neuen Buches wird durch ein Kästchen am Seitenanfang markiert, in dem

²² Bei der Einteilung der Bücher nimmt Hutter die christliche Tradition, in der Anordnung folgt er hingegen dem jüdischen Tanach.

²³ In den Werken „*Prima Elementa*“ (1601) und „*Restitutio Methodi*“ (1602) führt Hutter erstmals dieses besondere Druckbild auf als „*Aurucha protactio ornatus*“ und verweist somit auf die Funktion des Druckbildes den Blocksatz beizubehalten. Hutter gibt weiterhin an, dass nur die Buchstaben א, ה, ל, מ, נ so dargestellt werden. Allerdings ist nicht erkennbar, nach welcher Systematik die Buchstaben ausgewählt wurden.

das erste Wort des Buches steht. Durchgängig befindet sich am oberen Rand der Titel des Buches in Hebräisch vermerkt. Die Seiten des hebräischen Texts sind zudem mit arabischen Ziffern am oberen Rand durchnummeriert. Eine Kapiteleinteilung ist ebenfalls vorhanden. Hierzu nutzte Hutter die hebräische Zahlschrift. Zu Beginn eines neuen Kapitels wird dieses mit dem entsprechenden Konsonanten am oberen Rand neben dem Buchtitel vermerkt. Am Seitenrand (bei einer geraden Seitenzahl rechts, bei einer ungeraden Seitenzahl links) wurde mit eben diesem Konsonanten der Beginn des Kapitels markiert. Sehr viel uneindeutiger ist die Verseinteilung. Hutter markiert mit hebräischen Konsonanten jeden fünften Vers (א für V. 1, ה für V. 5, י für V. 10 usw.) im hebräischen Text am Seitenrand (dabei immer auf der entgegengesetzten Seite zur Kapitelzählung) und ermöglicht somit eine Orientierung im Text. Das Vorgehen Hutters war aber offensichtlich nicht eindeutig genug. Im vorliegenden Exemplar finden sich in diversen Abschnitten spätere handschriftliche Eintragungen zu den Kapiteln und Versen mit den geläufigeren arabischen Ziffern. Neben diesen Anmerkungen stehen im vorliegenden Exemplar immer wieder handschriftliche Anmerkungen, die beispielsweise Hutters Vorschläge zur Rekonstruktion von Wurzeln mittels hochgestellter Petitbuchstaben kritisieren. Diese Markierungen deuten an, dass das Exemplar tatsächlich Verwendung gefunden hat und mit der hutterschen Methode gearbeitet wurde. Im Gegensatz zum Exemplar der Greifswalder Universitätsbibliothek wurde bei dieser Ausgabe der „*Cubus alphabeticus*“ nicht zusätzlich angebunden.

Der eigentliche hebräische Text ist einer heutigen Ausgabe der Hebräischen Bibel wie beispielsweise der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* nicht unähnlich: Neben den Konsonanten in Quadratschrift nutzt Hutter durchgängig masoretische Elemente wie Punktation, *Accentus* und Ketib-Qere (hierbei findet sich allerdings nur ein *circellus* und kein Verweis darauf, von welchem Wort die Punktation stammt). Rand- und Schlussmasora fehlen. Auch macht Hutter keine eigenen Vermerke, etwa zu inhaltlichen Verknüpfungen, grammatischen Phänomenen oder Abweichungen gegenüber anderen Textzeugen. Am auffallendsten ist das Druckbild, in dem Buchstaben als *Radicales*, *Serviles*, *Deficientes* und *Quiescentes* markiert werden.

2.2.2. Vorführung der Methode am Beispiel der Bileam-Perikope (Num 22-24)

Zur Vorstellung der Methode *literae*-Unterscheidung im Detail ist die Bileam-Perikope als Ausgangspunkt gewählt. Die Mischung aus erzählenden und dichterischen Abschnitten bildet die wichtigsten Formen biblisch-hebräischer Literatur ab und eignet sich daher besonders für eine eingehende Untersuchung der hutterschen Methode. Der Abgleich mit verschiedenen narrativen und poetischen Texten aus den drei Kanonteilen Tora, Propheten und Schriften hat keine Abweichungen in der Methode als solche ergeben. Grundlage für die Analyse ist die Ausgabe im Besitz der „Bibliothek des geistlichen Ministeriums“ im Greifswalder Dom St.-Nikolai. Daneben wird an einigen Stellen auch auf ein Exemplar aus dem „Gustaf-Dalman-Institut“ der Theologischen Fakultät Greifswald eingegangen, um kleine Abweichungen im Detail der beiden Ausgaben vorzuführen. Das Verhältnis der zwei Bibelausgaben, die beide auf das Jahr 1587 datieren, wird im editions geschichtlichen Kapitel (siehe Abschnitt 8.1.) zu klären sein. Zu Beginn der Analyse steht jedoch eine Problemanzeige. Erschwerend für die Darlegung der Methode ist, dass Hutter sein Konzept an keiner Stelle ausführlicher, bis auf die bereits genannten Passagen im Vorwort, vorstellt. Da Hutter Grammatiken kritisch gegenüberstand und selbst keine hebräische Grammatik herausbrachte, werden zur Analyse die Termini einer modernen Grammatik des biblischen Hebräisch genutzt. Hutter selbst schrieb über das nötige grammatische Grundwissen für ein Hebräischstudium im Vorwort zum „*Cubus alphabeticus*“:

„[...] der rechte grunde dieser *Invention* / furnemlich auff zweyen einfaltigen Regeln stehet /
nemlich mann mus lernen recht drey zehlen / und mus auch lernen schwartz und weiß kennen
[...].“²⁴

Zum Erlernen des Hebräischen brauche es nach Hutter demnach nur zwei Grundregeln zu beachten: Die Herausarbeitung der dreiradikaligen Wurzeln und die Unterscheidung von Wurzel- und Flexionsmorphemen im hebräischen Text, die durch das Druckbild der *literae*-Unterscheidung gelingen soll. Grammatiken würden demnach obsolet werden und es gelingt nach Hutter:

„So viel aber die andern weissen und holen buchstaben belanget / sollen diesselbigen [...] auff
einem besondern Quadrätlein und blätlein Augenscheinlich also geweiiset werden / das mann den

²⁴ Hutter, Urim we Thummim, 3.

Text und die Grammatika zugleich lernen und verstehen könne und solle / und nicht lenger mit den schweren und vielen Grammatiken wie biß here geschehen / dürfte gemartert werden.“²⁵

Die hier von Hutter an die Gelehrten seiner Zeit angebrachte Kritik wurde bereits an anderen Stellen dieses Projekts angemerkt. Wie ein solches „Quadrätlein und blätlein“ zum Hebräischen aussah wird etwa in der Schautafel zum Hebräischen im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ deutlich. Die Analyse zu dieser Lernübersicht hat gezeigt, dass Hutter nur wenig mit Fachtermini zur hebräischen Grammatik arbeitet, um seinem Anspruch, ein *Compendium* des Hebräischen zu schaffen, gerecht zu werden. Auch fehlt in seinem Werk eine inhaltliche Beschreibung von Grammatik, die er der grafischen Vorführung der Morphologie unterordnet. Auf diesen Abschnitt wird daher auch ein Vergleich mit anderen Hebraisten aus der Zeit Hutters folgen, um zu sehen, ob seine Methodik von grammatischen Grundeinsichten seiner Zeit geprägt war oder einen eigenständigen Ansatz zum Verstehen des Hebräischen darstellt. Die Analyse des hebräischen Texts erfolgt in vier Schritten. Dabei wird in den ersten drei Schritten mit Beispielen aus der Bileam-Perikope vorgestellt, wie Hutter mit den folgenden lexikalischen Klassen verfährt:

- Verb
- Nomen, Adjektiv und Adverb
- Die „kleinen“ Wörter: Präposition, Pronomen, Konjunktion, Interjektion und Partikel

In einem vierten Schritt wird darauf eingegangen, wie Hutter in seinem Werk mit dem Tetragramm umgeht.

- Beim Verb druckt Hutter konsequent alle zur Wurzel hinzugekommenen Morpheme als *Serviles* hohl. Dies umfasst: Afformative, Präformative, das ׀ zur Bildung von AK-Konsekutiv und Narrativ, Personalendungen des Imperativs, das ׀ als Partizipanzeiger (D-Stamm und H-Stamm), das ׀ im Partizip passiv Qal, die Nominalendungen im Partizip, zusätzliche Morpheme bei der Bildung von Infinitiv *constructus* und *absolutus*, die Endung für Kohortativ und Adhortativ, die Silbe zur Bildung des Energicus und die Pronominalsuffixe. Innerhalb dieser Flexionsmorpheme wird kein Unterschied gemacht. Alle Formelemente sind gleichermaßen innen hohl gedruckt. An keiner Stelle findet sich eine veränderte Darstellung der Punktation zur leichteren Formbestimmung.

²⁵ Hutter, Urim we Thummim, 3.

Ein verändertes Druckbild bei der Punktation wäre allerdings nur schwer zu realisieren und Hutter nimmt die Problematik zumindest für das starke Verb in seiner Schautafel im Vorwort der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ auf. Die sehr viel größere Leistung Hutters im Druckbild ist allerdings die Rekonstruktion von Wurzeln. Hierzu werden die bei schwachen Verben ausgefallenen Konsonanten als Petitbuchstaben supralinear an die entsprechende Stelle der Schwäche gesetzt. Dabei wird nicht gekennzeichnet, ob der Konsonant aufgrund von Elision oder Assimilation ausgefallen ist, was Hutter aber wohl auch in den Bereich von „unnützem“ Grammatikwissen einordnen würde. Dieses Vorgehen findet sich für alle Klassen schwacher Verben, was anhand einiger Beispiele vorgeführt werden soll:

- Bei Verba primae jod und Verba primae jod/waw wie etwa in Num 22,15 (siehe Abb. 23 auf S. 525 im Abbildungsverzeichnis) wird der ausgefallene Konsonant als Petitbuchstabe dargestellt. Hierbei kennzeichnet Hutter allerdings stets nur ך als ausgefallenen Konsonanten und verweist nicht auf ein möglicherweise ursprüngliches ך, obwohl die beiden Verbklassen sich aufgrund dieser verschiedenen Ursprungsformen in der Punktation im Hiph'al und Niph'al deutlich voneinander unterscheiden. Dieser Unterschied wird dem Hebräischlernenden bei Hutter jedoch nicht vorgeführt, was zu Schwierigkeiten bei der Bestimmung des Verbs in den angegebenen Stämmen führen kann.
- Bei Verba primae nun wie in Num 22,1 (siehe Abb. 24 auf S. 525 im Abbildungsverzeichnis) wird stets das assimilierte ך angezeigt.
- Bei Verba-mediae-geminata wie in Num 22,6 (siehe Abb. 25 auf S. 525 im Abbildungsverzeichnis) wird ebenfalls der ausgefallene Konsonant supralinear angegeben.
- Bei hohlen Wurzeln wie in Num 22,3 (siehe Abb. 26 auf S. 525 im Abbildungsverzeichnis) findet sich ebenfalls eine Angabe des ausgefallenen Konsonanten über der Stelle der Schwäche. Hier unterscheidet Hutter nun wieder ob in der Wurzel ein ך oder ך vorliegt, allerdings differenziert er nicht zwischen ך und ך, obwohl er diese als eigene Konsonanten in seinem „*Cubus alphabeticus*“ aufführt und Hutter die Zusammenarbeit von Bibelausgabe und *Cubus* im Vorwort betont.

Die Frage, wie sich diese vorgesehene Zusammenarbeit gestaltet, wird in der Analyse noch an verschiedenen Beispielen aufgeführt werden.

- Bei Verba tertiae infirmae wie in Num 22,1 (siehe Abb. 27 auf S. 525 im Abbildungsverzeichnis) ist das ם als ausgefallener Konsonant supralinear an entsprechender Stelle gedruckt.
- Bei Verben mit doppelter Schwäche wie in Num 22,3 (siehe Abb. 28 auf S. 526 im Abbildungsverzeichnis) werden beide ausgefallene Konsonanten an die entsprechenden Stellen gesetzt.
- Beim Verbum לקה (siehe Abb. 29 auf S. 526 im Abbildungsverzeichnis) verweist Hutter auf das assimilierte ל.
- Das Verbum הלך (siehe Abb. 30 auf S. 526 im Abbildungsverzeichnis) wird von Hutter in besonderer Weise behandelt und auf die Wurzel ילך zurückgeführt. Zwar verhält sich הלך wie ein Verbum primae jod/waw, allerdings beginnt die Wurzel mit ה. Diese Problematik verstärkt sich, da Hutter im hebräischen Text beide Formen nebeneinander stehen hat. So findet sich etwa in Num 22,22 beim Partizip aktiv Qal von הלך (siehe Abb. 31 auf S. 526 im Abbildungsverzeichnis) kein Verweis auf die sonst immer mit י angegebene Wurzel. Entfällt das ה jedoch, verweist Hutter konsequent auf die inkorrekte Wurzel ילך. Auch in seinem „*Cubus alphabeticus*“, den Hutter als Hilfe zum Übersetzen des Hebräischen mit seiner Methodik empfiehlt, stehen beide Wurzeln für sich mit ähnlichen, aber nicht identischen Bedeutungen. Für הלך gibt Hutter das Bedeutungsfeld „Wandeln / wandel / Fortgang / Weg.“ an, für die Wurzel ילך allerdings „Gehen / Wandeln / Führen.“ Auch in der späteren latinisierten Fassung des *Cubus* werden beide Wurzeln unabhängig voneinander aufgeführt. Für dieses Vorgehen Hutters sind zwei Erklärungsversuche plausibel. Möglicherweise wollte Hutter auf eine vermeintlich ursprünglichere Wurzel verweisen. Dieses problematische Vorgehen Hutters wird sich insbesondere in der weiteren Analyse an Beispielen vorführen lassen. Warum hat Hutter aber beide Wurzeln nebeneinander stehen lassen und nicht konsequent auf ילך verwiesen? Ein zweiter Erklärungsversuch für das Vorgehen Hutters ist, dass er mit dieser Rekonstruktion der Wurzel auf die zeitgenössische Grammatik zurückgriff, was sich in der Darstellung Hutters im Vergleich zu den

Bei diesem scheinbar vollständigen System der Kennzeichnung wird allerdings nicht auf die Verben mit Gutturallaut eingegangen, da sich diese vor allem hinsichtlich der Punktation vom starken Verb unterscheiden. Auch wird dieses Defizit der Darstellung nicht durch die Schautafel zum Hebräischen im Vorwort der Bibelausgabe aufgefangen.

- Am einfachsten ist es für Hutter, wenn die Wurzel durch Drucken eines Buchstaben als *Servilis* angezeigt werden kann. So gibt Hutter etwa bei סְרִיבִּילִי in Num 22,4 neben dem Pronominalsuffix der 1. c. Pl. auch das ך als *Servilis* an, um auf die Wurzel סרב zu verweisen, von der sich das Nomen ableitet (siehe Abb. 32 auf S. 527 im Abbildungsverzeichnis). In Num 22,22 druckt Hutter das ך in לְאַדְמָךְ innen hohl, um auf die Wurzel zu verweisen (siehe Abb. 33 auf S. 527 im Abbildungsverzeichnis). Dabei ergibt sich allerdings ein Problem für den Lernenden: ך gehört zur Grundform des Nomens und stellt kein zusätzliches Formelement dar. Wie soll es einem Anfänger im Hebräischen gelingen, die Bedeutung des Nomens zu erschließen, wenn man bedenkt, dass ein hohl gedrucktes ך auch auf Partizipialbildung oder die assimilierte Form der Präposition מן²⁶ verweisen kann? Hutter verweist zwar in seinem *Cubus* auf die

- 131 -

Bedeutung der Wurzel als Nomen, allerdings wäre es für einen Anfänger im Hebräischen, dem Hutter weitere Werke nicht zur Verfügung standen, schwierig, dieses Vorgehen im Druckbild einzuordnen.

Neben dem Drucken von einzelnen Konsonanten als *Servilis* versucht Hutter aber auch aktiv dreiradikalige Wurzeln bei Nomen zu rekonstruieren, indem er Petitbuchstaben ergänzt, die auf eine ursprüngliche Wurzel deuten sollen. Die so konstruierten Wurzeln können auf die korrekte Ursprungsform zurückgehen wie etwa in Num 22,2, wo Hutter bei כָּל auf die Wurzel כלל referiert (siehe Abb. auf S. 527 im Abbildungsverzeichnis). Es kann aber auch auf Wurzeln verwiesen werden, die so nicht existieren und lediglich Hutter Vorstellung der ursprünglich dreiradikaligen Wurzel wiedergeben. So gibt Hutter etwa in Num 22,8 bei שָׁרִי die Wurzel שרה (siehe Abb. 35 auf S. 527 im Abbildungsverzeichnis) an. Korrekt wäre es allerdings, wenn Hutter auf die Wurzel שר verwiesen hätte. In seinem „*Cubus alphabeticus*“, als von ihm empfohlenem Nachschlagewerk zum Hebräischen, stehen beide Wurzeln unabhängig voneinander mit leicht verschiedenen Bedeutungen. Unter der Wurzel שר gibt Hutter das Bedeutungsfeld „Herrschen / Fürst.“ an. Für שרה findet sich dagegen das Bedeutungsfeld „Kempffen / Eine Herrschaft.“ Passender für die Übersetzung des Nomens wäre hier die Bedeutung bei der Wurzel שר, von der sich das Nomen auch tatsächlich ableitet. Hinzu kommt, dass im biblischen Hebräisch die von Hutter angegebene Wurzel שרה an keiner Stelle belegt ist. Für einen Anfänger im Hebräischen kann es bei diesem Vorgehen schwierig sein korrekt zu übersetzen, vor allem wenn das huttersche Werk des *Cubus* nicht als Hilfsmittel vorhanden ist. Hinzukommt, dass das angezeigte Problem nur im Text des Dom-Exemplars begegnet, wohingegen in der Ausgabe der Dalman-Sammlung auf die korrekte Wurzel שר verwiesen wird. Die Einträge im *Cubus* und der Vergleich an entsprechender Stelle mit der „Nürnberger Polyglotte“ legt aber nahe, dass Hutter die Wurzel שרה bevorzugte (siehe hierzu auch Abschnitt 8.1.).

Das hier für das Nomen beschriebene Vorgehen findet sich ebenso bei Adjektiven und Adverbien, was mit einigen Beispielen ebenfalls exemplarisch aufgezeigt werden kann. So druckt Hutter etwa bei גְּדוֹלָה die Endung für fem. Sg. sowie das ו als *Serviles*, um auf die Wurzel zu verweisen (siehe Abb. 36 auf S. 528 im Abbildungsverzeichnis). Bei רב ergänzt Hutter ein ב als hochgestellten

Kleinbuchstaben, um auf die korrekte Wurzel רבב zu verwiesen, von der sich das Adjektiv ableitet (siehe Abb. 37 auf S. 528 im Abbildungsverzeichnis). Interessant ist, dass Hutter aber nicht bei jedem Wort diese Möglichkeit nutzt. So verweist Hutter beim Adjektiv טָוֹב in Num 24,1 nicht auf die Wurzel יטב. Hier zeigt sich, dass der huttersche Ansatz zur Rückführung der Wörter auf dreiradikalige Wurzeln nicht immer konsequent durchgeführt wurde.

Bei den Versuchen Hutters auf Wurzeln zu referieren kommt hinzu, dass er auf eine Form hinweist, die ursprünglich sein könnte, jedoch nicht im biblischen Hebräisch belegt ist. So findet sich etwa in Num 22,20 beim Adverb אָל ein Verweis auf die Wurzel אכך, die im biblischen Hebräisch nicht belegt ist (siehe Abb. 38 auf S. 528 im Abbildungsverzeichnis). Im „*Cubus alphabeticus*“ findet sich aber trotzdem die Wurzel unter der Bedeutung „Jedoch / Dennoch.“ in dieser Form angegeben. Darüber hinaus gibt es aber auch Wörter, bei denen Hutter auf Wurzeln verweist, die sich nicht nachvollziehen lassen. In Num 22,4 führt Hutter etwa das Adverb עָתָה auf die Wurzel עתת zurück (siehe Abb. 39 auf S. 528 im Abbildungsverzeichnis). Diese Herleitung ist jedoch äußerst unsicher. In seinem *Cubus* führt Hutter allerdings diese Wurzel mit der Bedeutung „Zeit / Gelegenheit / Jetzt“ auf.

Insgesamt hat die Darstellung gezeigt, dass die Rückführung von Nomen, Adjektiven und Adverbien bei Hutter nicht immer überzeugt. An dieser Stelle muss auch das Vorgehen Hutters auch kritisiert werden: In seinem Vorwort zur Bibelausgabe verweist Hutter an keiner Stelle darauf, wie er beim Druckbild exakt vorgegangen ist. Das Ziel Hutters, möglichst alle hebräischen Wörter auf eine (vermeintliche) dreiradikalige Wurzel zurückzuführen, wird an keiner Stelle explizit erwähnt. Hier ist zudem anzufragen, ob das Vorgehen Hutters in ausreichendem Maß sprachdidaktisch geleitet war oder die religiösen Implikationen seiner Arbeit höher gestellt wurden. Positiv anzumerken ist allerdings, dass Hutter die Problematik mit seinem „*Cubus alphabeticus*“ auffängt. Alle Wurzeln, die in der Bibelausgabe angegeben werden, finden sich im *Cubus* aufgeführt. Die von Hutter in seinem Vorwort angekündigte enge Zusammenarbeit von *Cubus* und „Derekh ha-Kodesh“ ist somit erfüllt. Der volle Nutzen der hutterschen Bibelausgabe ergibt sich aber nur, wenn beide Werke Hutters vorliegen. Für einen Hebräischlernenden, der sich über diesen

Zusammenhang nicht bewusst ist, dürfte es dementsprechend schwierig sein, die huttersche Bibelausgabe in vollem Umfang nutzen zu können.²⁷

- Bei der Gruppe der „kleinen Wörter“ druckt Hutter die Präpositionen ל, א und ו immer als *Serviles*. Wie bereits der Schautafel zum Hebräischen zu entnehmen war, fasst er dabei ל als Dativanzeiger, א als Richtungsanzeiger und ו als Vergleichspartikel auf.²⁸ Auch wird die *Nota accusativi* bei ihm immer hohl gedruckt, obwohl sie im Gegensatz zu den Präpositionen nicht als Präfix steht. Das ה des bestimmten Artikels wird ebenfalls als *Servilis* gedruckt, allerdings kann Hutter nicht auf die Punktation hinweisen oder auf eine Elision des bestimmten Artikels mit den Präpositionen ל, א und ו. Auch in seiner hebräischen Lernübersicht im Vorwort der Bibelausgabe wird dies nicht aufgenommen. Auch die Konjunktion ו ist immer als Outlineform gedruckt. Auf die veränderte Lautgestalt der Konjunktion bei den Bumaf-Lauten verweist Hutter in der Schautafel zum Hebräischen, gibt dort allerdings nicht an, wann diese lautliche Veränderung eintritt. Neben diesen Fällen, in denen das Druckbild logisch nachvollziehbar ist, gibt es allerdings auch diverse Entscheidungen Hutters, die im Zusammenhang seines eigenen Prinzips von Sprachdidaktik und Theologie zu verstehen sind.

Dazu gehört die Präposition ה. Diese wird von Hutter alleinstehend als eigenständige Form gesehen, wenn sie jedoch angefügt an ein Nomen steht, verweist Hutter nicht auf die Assimilation des ה. Vielmehr fasst er das ה der

²⁷ Das Hutters Vorgehen nicht nur positiv gewertet wurde, findet sich bereits in der Bibelausgabe durch Randnotizen belegt. Dabei wird mitunter auf eine andere als von Hutter rekonstruierte Wurzel verwiesen. Nur äußerst selten wird bzw. muss auf Fehler im Druckbild aufmerksam gemacht werden.

²⁸ Hutter fasst die Präpositionen dabei vor allem mit Kategorien der lateinischen Kasuslehre auf, was durchaus üblich für die die Zeit ist. Wie schwierig es ist, das System der hebräischen Präpositionen zu fassen, zeigt eindrücklich das dreibändige Werk von Ernst Jenni: „Die hebräischen Präpositionen“. An dieser Stelle seien kurz die wichtigsten Grundeinsichten Jenni zu den drei Präpositionen ל, א und ו referiert, um einen Eindruck zu geben, wie schwer es selbst in heutigen Grammatiken fällt die hebräischen Präpositionen zur Gänze zu fassen.

Jenni warnt in seiner Arbeit eindrücklich davor die hebräischen Präpositionen auf eine Bedeutung beschränken zu wollen, oder gar in ein System lateinischer oder deutscher Sprache zu übertragen. Am wenigsten bestimmt sei dabei die Präposition ל, welche Jenni als „allgemeinsten Relationalis“ umschreibt. Die Präposition zeige einen Bezug an, der explizit und nicht implizit sei. Im Gegensatz dazu beschreibe die Präposition א einen „besonderen Relationalis“, der sich aber nicht weiter in die Kategorien Adessiv-Inessiv (Lokalkasus), Allativ-Illativ (Kasus der Bewegung zu etw. hin oder in etw. hinein) und Kommitativ-Instrumentalis (Begleitkasus und Kasus, der das Mittel anzeigt, mit dem eine Handlung durchgeführt wird) einordnen lasse. Weiterhin könne man die beiden Präpositionen dahin gehend unterscheiden, dass א als „gleichstellende“ und ל als „getrennthalte“ Präposition der allgemeinen Beziehung zu verstehen seien (siehe hierzu Band 1, S.31). Im Gegensatz zu ל und א zeige die Präposition ו die „Entsprechung“ an und sei damit im Gesamtsystem zwischen den beiden Präpositionen einzuordnen. Die so angezeigte Entsprechung sei aber immer nur eine partielle Gleichsetzung bzw. Ungleichsetzung. Vgl. Jenni, Die hebräischen Präpositionen, 11-39.

Präposition als eigenes Präfix auf, das für ihn nach der Übersicht zum Hebräischen im Vorwort einen Ablativ darstellt (siehe Abb. 40 auf S. 529 im Abbildungsverzeichnis). Hier zeigt sich, dass Hutter hebräische Grammatik vom Lateinischen her verstand. Ein Kasus-System liegt dem Hebräischen in diesem Umfang aber nicht zugrunde. Erschwerend kommt hinzu, dass es für Anfänger nun schwierig sein kann, bei Hutter ein hohl Gedrucktes ך als Teil der Präposition ך, als Partizipialanzeiger oder als Bestandteil von Nomen zu erkennen. Steht die Präposition ך für sich allein, so versucht Hutter wie etwa in Num 22,6 diese durch ein hochgestelltes ך auf die Wurzel ך zurückzuführen (siehe Abb. 41 auf S. 529 im Abbildungsverzeichnis). Diese Wurzel ist im biblischen Hebräisch allerdings nicht belegt, wird jedoch im *Cubus* von Hutter mit dem Bedeutungsfeld „Von / Aus / Nachdem / Umb / Von wegen / Mehr denn.“ angegeben.

Weiterhin problematisch ist die Darstellung des Personalpronomens im hutterschen Werk. Als Suffix in unselbstständiger Form führt es Hutter folgerichtig als *literae Serviles* auf. Tritt das Personalpronomen allerdings selbstständig auf, so versucht Hutter dieses auf eine dreiradikalige Wurzel zurückzuführen. So verweist er etwa beim Personalpronomen der 2. m. Pl. in Num 22,19 auf die doppelt schwache Wurzel אנה (siehe Abb. 42 auf S. 529 im Abbildungsverzeichnis). Diese Wurzel existiert zwar im Hebräischen, hat aber weder lexikalisch noch semantisch eine Verbindung zum Personalpronomen. Dies fällt auch beim Eintrag im *Cubus* zu dieser Wurzel auf, bei der sich das äußerst weite Bedeutungsfeld „Ach / Schwimmen / Schiff / Fuhre / Argst / Ursach / Ich / Du / Wir / Ihr. Wo hin / Wie her / Wie lang.“ angegeben findet. Ein solch breites Bedeutungsspektrum für eine Wurzel zeigt die Schwäche des hutterschen Herleitungsversuchs auf. Für einen Hebräischlernenden könnte es sich selbst mithilfe des *Cubus* schwer gestalten, die jeweils konkrete Bedeutung des Wortes herauszufinden. Zumal Hutter in seiner Lernübersicht im Vorwort die Personalpronomen in selbstständiger Form als *Radicales* druckt und nicht auf die vermeintlich ursprüngliche Wurzel verweist. Ein vergleichbares Vorgehen ist auch beim Demonstrativpronomen zu beobachten, das Hutter auf eine dreiradikalige Wurzel zurückzuführen versucht. Dieses gibt er allerdings in seiner Schautafel zum Hebräischen nicht an und führt dort die Demonstrativpronomen ebenfalls als *Radicales* auf.

Neben diesen beiden skizzierten Problemfällen, findet sich auch bei den „kleinen“ Wörtern wieder die Bemühung, sie auf dreiradikalige Wurzeln zurückzuführen. Diese rekonstruierten Wurzeln können korrekt sein, wie etwa bei der Präposition עַל in Num 22,8, bei der Hutter auf die Wurzel עַמַּם verweist (siehe Abb. 43 auf S. 529 im Abbildungsverzeichnis). Demgegenüber werden aber auch wieder Wurzeln aufgeführt, die möglich sein können, aber im biblischen Hebräischen nicht belegt sind. Ein Beispiel hierfür findet sich beim Fragepronomen מַה in Num 22,28, das Hutter auf die Wurzel מִיָּה zurückführt (siehe Abb. 44 auf S. 530 im Abbildungsverzeichnis). Im Cubus ist für diese Wurzel das Bedeutungsfeld „Wer? / Warumb? / Wie viel? / Was? / Wolt Gott / Wasser.“ angegeben, das aufgrund der Divergenz der Bedeutungen zeigt, dass die Wurzel so nicht existiert. Zuletzt können die rekonstruierten Wurzeln aber auch falsch sein. So führt Hutter beispielsweise in Num 22,16 die Interjektion אָ auf die Wurzel נָא zurück (siehe Abb. 45 auf S. 530 im Abbildungsverzeichnis). Diese Wurzel existiert zwar, hat aber weder lexikalisch noch semantisch eine Verbindung zur Interjektion. Diese fehlerhafte Zuordnung spiegelt sich zudem im Eintrag im Cubus in einem breiten Bedeutungsspektrum der Wurzel wider: „Verneinen / Cassieren / Zu nichte machen / Auflösen / Versagen / א [?] / Widerlegung / Ach lieber.“

- Interessant ist auch der Umgang Hutters mit dem Tetragramm (siehe Abb. 46 aus Num 22,8 auf S. 530 im Abbildungsverzeichnis). Dieses wird von ihm immer in der Vokalisation von יְהוָה dargestellt. Zudem druckt er das ױ als *Servilis* hohl. Somit interpretiert Hutter den Gottesnamen im Druck und stellt das Tetragramm als eine PK-Form dar. Die so isolierte Wurzel הוה führt Hutter in seinem „Cubus alphabeticus“ mit dem Bedeutungsfeld „Seyen / Wesen / Bestehen / Gott der von da von Ewigkeit ist gewesen / Ist jetzo / und wird sein Ewigkeit.“ auf.

Über die bereits erwähnten Analysepunkte hinaus soll zum Abschluss der Methodenvorstellung noch auf zwei Aspekte des hebräischen Drucks eingegangen werden. Es fällt auf, dass Hutter in seiner Bibelausgabe auf die Kennzeichnung poetischer Textteile mittels eines eingerückten Drucks verzichtet. Dies wäre in der Bileam-Perikope in Num 23,7-10.18-24 und Num 24,3-9.16-24 möglich gewesen. Auch bei explizit poetischen Büchern, wie dem Psalter, verzichtet Hutter auf ein verändertes Druckbild.

Ein weiterer anzumerkender Aspekt ist, dass Hutter beim Drucken auch Fehler unterlaufen sind, was bei einem Projekt dieses Umfangs nicht ausbleibt. Der wohl qualitativ auffälligste Druckfehler im Beispieltext findet sich in Num 22,27 (siehe Abb. 47 auf S. 530 im Abbildungsverzeichnis). Hierbei wurde in der Ausgabe im Besitz des Doms St.-Nikolai die Leserichtung vertauscht. Die Anzahl und Reihenfolge der Buchstaben ist ansonsten richtig und auch die Einteilung in Radicales und Serviles folgt der üblichen Aufteilung im Text. Wahrscheinlich kam dieser Fehler durch eine Unaufmerksamkeit beim Legen der Lettern zustande. Dagegen wurde bei der Ausgabe in der Dalman-Sammlung an zwei Stellen in V. 27 bei הָאֵלֶּן das ו nicht mitgedruckt. Weiterhin fällt auf, dass in der Ausgabe im Besitz der Dalman-Sammlung הָאֵלֶּן auf die Wurzel אָתַה und im Dom-Exemplar auf אָתַן zurückgeführt wird. Mit dem *Cubus* deckt sich lediglich die Wurzel אָתַה , die mit dem Bedeutungsfeld „Kommen / Herzunahen / eine Eselin / Der / Den / die / das.“ angegeben wird, wohingegen bei der Wurzel אָתַן die Bedeutungen „Hart / Harrigkeit / Starck / Mechtig.“ angegeben sind. Im biblischen Hebräisch ist nur die Wurzel אָתַה belegt, allerdings nicht mit der Bedeutung „Eselin.“ Etymologisch ist hingegen in moderner Perspektive die Herleitung von einer Wurzel אָתַן wahrscheinlicher.

Ein weiterer Druckfehler in Num 22 findet sich in V. 35, allerdings nur in der Ausgabe im Besitz des „Gustaf-Dalman-Instituts“: Bei אֶלֶּיךָ wurde am Ende lediglich ein ך gesetzt (siehe Abb. 48 auf S. 531 im Abbildungsverzeichnis). Quantitativ die meisten Fehler finden sich jedoch in Num 23. In V.12 wurde etwa die *Nota accusativi* falsch vokalisiert. Auch bei den anderen Fehlerstellen wurde die Punktation falsch gesetzt. In V. 18 wurde bei שָׁמַיִם lediglich ein Schewa anstelle des korrekten Chatef Patach gesetzt. In V. 30 wurde dagegen bei בְּמִזְבֵּחַ das Patach am Ende weggelassen, wobei sich dieser Fehler nur im Exemplar aus der Dombibliothek findet (siehe Abb. 49 auf S. 531 im Abbildungsverzeichnis). Aufgrund dieses Befunds lässt sich nicht sagen, ob die Fehler direkt auf Hutter oder auf seine Mitarbeiter zurückgehen. Die Analyse von Texten aus allen drei Kanonteilen hat gezeigt, dass solch kleine Fehler immer wieder vorkommen, dagegen konnte aber keine inhaltliche Abweichung des Texts gegenüber der masoretischen Tradition festgestellt werden.

Abschließend sei noch auf zwei Fehler hingewiesen, in denen die Methode *literae*-Unterscheidung nicht ausgeführt wurde. Beispiele hierfür finden sich in der Ausgabe des Dalman-Instituts in Num 22,27 (siehe Abb. 50 auf S. 531 im

Abbildungsverzeichnis) sowie in Num 23,6 beim Exemplar im Ausgabe der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ (siehe Abb. 51 auf S. 531 im Abbildungsverzeichnis).

2.2.3. Exkurs: Zum Verhältnis des „Derekh ha-Kodesh“ zu vorherigen Ausgaben mit literae-Unterscheidung am Beispiel von Ps 23

Der Psalter wurde bereits 1586 als eigenständiges Werk mit der Methode der *literae*-Unterscheidung herausgebracht. Im Vorwort zu diesem Werk kündigt Hutter auch den Druck der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ an. Von daher stellt sich die Frage, ob und wie die Psalmenausgabe in das hier vorgestellte Werk eingearbeitet ist.

Bereits bei der äußeren Gestalt fallen einige Unterschiede auf. Im Psalter von 1586 findet sich zwar die Methode der *literae*-Unterscheidung wie im „Derekh ha-Kodesh“ angewandt, allerdings sind die Psalmen im „Sefer Tehillim“ jeweils voneinander abgegrenzt und jeder neue Psalm wird mit der hebräischen Zahlschrift eigens nummeriert. Zwar findet sich auch in der Gesamtausgabe des Alten Testaments eine Kapiteleinteilung, insgesamt liegt aber ein Fließtext vor und die einzelnen Psalmen werden nicht mit einem Abstand zueinander dargestellt. Die Kapiteleinteilung wurde dabei nicht immer von späteren Nutzern wahrgenommen. Im Exemplar der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ wurden im Psalmenabschnitt fast durchgängig die Kapitel- und Verseinteilungen per Hand ergänzt. Da in der Psalmenausgabe auch ein anderes Format vorliegt, mussten die Lettern im „Derekh ha-Kodesh“ neu gesetzt werden.

Inhaltlich stimmten zwar die überprüften Psalmen in beiden Ausgaben überein, allerdings haben sich auch Belege dafür gefunden, dass es im Detail Unterschiede zwischen den beiden Ausgaben gibt. Beispiele hierfür lassen sich in Ps 23 ausmachen. In V. 4 wird das Personalpronomen in der Darstellung des Druckbilds der *literae*-Unterscheidung abgeändert (siehe Abb. 52 auf S. 532 im Abbildungsverzeichnis). Während Hutter in der Psalmenausgabe von 1586 für das Personalpronomen der 3. m. Pl. die Wurzel המ rekonstruiert, wird dies in der Bibelausgabe des Folgejahres geändert und das Personalpronomen als für sich stehende Form gedruckt. Die 1586 angegebene Wurzel findet sich im *Cubus* mit folgendem Bedeutungsfeld angegeben: „Erschrecken / Turbieren / Bewegen / Sie / unruhig machen.“ Dies zeigt, dass Hutter die Version im Psalter von 1586 so vorgesehen hat, auch wenn vom heutigen Verständnis her die Herleitung des Personalpronomens aus dieser Wurzel falsch ist. Bei der Drucklegung im Folgejahr ist es offensichtlich zu einem Fehler gekommen. Ein weiteres Beispiel findet sich nun in V.5 (siehe Abb. 53 auf S. 532 im Abbildungsverzeichnis). Hier wurde im „Derekh ha-Kodesh“ bei זָרַקְרִי unter dem ז ein falscher Akzent, nämlich ein Silluq, gesetzt.

Diese beiden Beispiele zeigen auf, dass die Psalmenausgabe nicht einfach in die Bibelausgabe übernommen wurde. Warum es zu einer Verschlechterung des Texts kam, kann hier nur vermutet werden. Möglicherweise vertraute Hutter darauf, dass einer seiner Mitarbeiter den Drucksatz des bereits veröffentlichten Psalters legen könnte. Dies passt allerdings nicht zur Hochschätzung des Psalters bei

Hutter, die in seinem Vorwort zur Psalmenausgabe deutlich wurde.²⁹ Ein zweiter Lösungsansatz ist, dass der Psalter als Teil der Schriften erst spät und deshalb unter Zeitdruck fertiggestellt wurde. Daher konnte möglicherweise keine genaue Überprüfung der Texte stattfinden. Diese These lässt sich mit einem zweiten Exkurs weiter verifizieren.

2.2.4. Exkurs: Die variable Darstellung von hebräischen Texten im Derekh ha-Kodesh am Beispiel von Hi 3

Bei der Analyse von Texten aus dem Buch Hiob hat sich gezeigt, dass das Druckbild bezüglich der Akkuratessse von den vorherigen Büchern abweicht. Es wurden zwar die gleichen Lettern und die gleiche Methode der *literae*-Unterscheidung genutzt, allerdings sind die Abstände der Wörter zueinander nur sehr ungenügend eingehalten. Teilweise war es nur möglich unter Zuhilfenahme eines zweiten hebräischen Texts, die einzelnen Wörter voneinander zu trennen. Deutlich wird dies etwa in Hi 3,4 (siehe Abb. 54 auf S. 532 im Abbildungsverzeichnis). Zudem fällt auf, dass Hutter im Hiobbuch auf lang gezogene Konsonanten und größere Leerräume verzichtet, die in den vorherigen Buchausgaben für ein flüssiges Druckbild im Fließtext gesorgt haben. Weiterhin ist anzumerken, dass sich die Kritik in Randnotizen an Hutters Entscheidungen zum Setzen der Buchstaben im Hiobbuch mehrt. So wird etwa in Hi 3,21 auf die falsch rekonstruierte Wurzel חכך verwiesen und die korrekte Wurzel חכה per Hand am Rand der Seite ergänzt (siehe Abb. 55 auf S. 532 im Abbildungsverzeichnis). Hierbei handelt es sich um einen recht groben Fehler, da Hutter die Wurzel in seinem *Cubus* nicht aufführt. Dort ist lediglich die korrekte Wurzel חכה vermerkt. Ob es sich dabei um einen Fehler Hutters oder eines ungeschulten Mitarbeiters handelt, lässt sich nicht mehr bestimmen.

Eine Erklärung hierfür könnte sein, dass der Kanonteil Schriften erst zum Ende hin fertiggestellt wurde. Daher musste dieser Abschnitt der Ausgabe unter Zeitdruck fertiggestellt werden, worunter die Qualität des Texts wahrscheinlich litt. Damit die Bibelausgabe noch auf einen nutzbaren Seitenumfang begrenzt blieb, wurden die Wörter zudem enger zusammengedrückt (siehe hierzu auch Abschnitt 7.1. über den technischen Vorgang des Buchdrucks).

2.3. Fazit: Leistungsfähigkeit der literae-Unterscheidung und Stellung der Methode im Gesamtwerk Hutters

Der Prüfstein für die zusammenfassende Beurteilung der Methode der *literae*-Unterscheidung soll der Anspruch Hutters sein, der bereits auf dem Titelblatt der Bibelausgabe vermerkt ist: „*primo intuitu*“ („auf den ersten Blick“) könne das Studium

²⁹ Vgl. Hutter, Sefer Tehilim, 12f.

des Hebräischen mit der Unterscheidung von *Radicales* und *Serviles* gelingen. Das Erlernen von Hebräisch mit dieser Methode soll weiterhin Grammatiken und weitere Hilfsmittel zum Erlernen der Sprache obsolet machen und es wurde angestrebt Hebräisch als Kompendium gebündelt vorzulegen, um Lernzeiten zu verkürzen und Mühen beim Hebräischstudium zu minimieren. Ein weiteres Ziel liegt darin, dass das Hebräischstudium jedem Menschen von Jugend an ermöglicht wird.

Die Darstellung Hutters von *Radicales* und *Serviles* ist logisch und konsequent auf den hebräischen Text angewandt worden. Die Stärke dieses Systems besteht vor allem im Bereich des Verbs, wohingegen manche Entscheidungen am Nomen eher kritisch zu beurteilen sind. Hierzu gehört etwa das Drucken von ך als *Servilis*. Dieses ist für einen Anfänger im Hebräischen nur noch schwer als Bestandteil der Nominalbildung, als Partizipialanzeiger oder als assimilierte Form der Präposition ך unterscheidbar. Weiterhin ist das Druckbild, das zum leichteren Erkennen der Morphologie beitragen soll, auch begrenzt. So wäre es etwa sinnvoll, auch im Bereich der Punktation auf Kennzeichen von Formen und Veränderungen der Vokale hinzuweisen, was allerdings im Druckbild wohl kaum realisierbar wäre. Da die Punktation jedoch oft entscheidend für die Formbestimmung ist, fing Hutter diesen Umstand mit der Schautafel zum Hebräischen, der „*Quadratum Etymologica Linguae Ebraeae*“, im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ auf. Diese Übersicht berücksichtigt allerdings nur das starke Verb und geht nicht auf die Unterschiede der Punktation und die lautlichen Veränderungen beim schwachen Verb ein. Während dieser Umstand bei einigen schwachen Verben durch die Rekonstruktion der Wurzel im Text aufgefangen wird, dürfte es wohl Anfängern im Hebräischen, die mit der hutterschen Methode arbeiten, insbesondere bei Verben mit Gutturallaut schwerfallen, die Form zu bestimmen. Erschwerend zu diesem Vorgehen kommt die ablehnende Haltung Hutters gegenüber Grammatiken hinzu.

So wie bei der Setzung von *literae Radicales* und *Serviles* ist auch der Versuch Hutters Wurzeln durch hochgestellte Kleinbuchstaben zu rekonstruieren eher zwiespältig zu beurteilen. Die Stärke dieses Unternehmens liegt wieder deutlich beim Verb. Die mithilfe von Petitbuchstaben wiederhergestellten Wurzeln sind meistens korrekt, lediglich bei der Unterscheidung von Verba primae jod und Verba primae jod/waw sind Hutter Ungenauigkeiten vorzuwerfen. Bei der Analyse verschiedener Texte aus allen drei Kanonteilern ist lediglich in Hi 3,21 eine falsch rekonstruierte Wurzel beim Verb begegnet. In diesem Vorgehen ist ein deutlicher Gewinn für Hebräischlernende zu sehen. Das Vorgehen Hutters ist dagegen umso kritischer bei den anderen Wortarten zu

beurteilen. Die hier rekonstruierten Wurzeln sind nicht immer korrekt und nachvollziehbar und gehen zum Teil auf Hutters eigene Versuche zurück, die für ihn ursprünglichen dreiradikaligen Wurzeln zu den Wörtern zu finden. Bei der Analyse von Num 22 hat sich etwa ergeben, dass über das Verb hinaus Hutter nur in etwa der Hälfte der Fälle mit seinen wiederhergestellten Wurzeln richtig lag. Diese Fehlerquote ist deutlich zu hoch, um effektiv mit der Bibelausgabe arbeiten zu können. Auch ist die Rückführung der Wurzeln nicht sprachdidaktisch zu begründen: Wer Hebräisch lernt, wird ein Wort wohl immer im Wörterbuch unter seiner lexikalischen Grundform suchen und nicht nach der ursprünglichen Wurzel fragen. Im hutterschen „*Cubus alphabeticus*“ werden die von Hutter teils erdachten Wurzeln zwar alle aufgeführt, allerdings werden hiermit zwei weitere Probleme deutlich.

Zum einen schlägt sich die falsche Rückführung von Wörtern auf dreiradikalige Wurzeln in sehr breiten Bedeutungsfeldern dieser Wurzeln nieder. So kann Hutter etwa für die Wurzel אָנָה, die er u. a. mit dem Personalpronomen der 1. und 2. Person in Verbindung bringt, nur das sehr weite Bedeutungsfeld „Ach / Schwimmen / Schiff / Fuhre / Argst / Ursach / Ich / Du / Wir / Ihr. Wohin / Wie her / Wie lang.“ angeben, was es einem Lernenden erschwert die passende Bedeutung des Worts zu finden. Zum anderen wird deutlich, dass die Bibelausgabe Hutters nur in Verbindung mit seinem *Cubus* im vollen Umfang nutzbar ist. Hutter selbst empfiehlt zwar im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ den Gebrauch dieses speziellen Nachschlagewerks zum Hebräischen, gibt dort allerdings nicht an, wie essenziell dieses Werk ist, um die Entscheidungen im Druckbild der Bibelausgabe nachvollziehen und nutzen zu können. Liegt der *Cubus* als Hilfsmittel nicht vor, dürften insbesondere die Versuche Hutters Wörter auf ihre Wurzeln zurückzuführen für Schwierigkeiten im Gebrauch der Bibelausgabe sorgen.

Bei der Analyse Hutters haben sich zudem weitere Fehler in Druckausgaben ergeben. Bei diesen handelt es sich vor allem um kleinere Fehler der Punktation und Akzentsetzung, die keine inhaltlichen Einschränkungen zur Folge haben. Bei den untersuchten Texten hat sich lediglich in Num 22,27 ein gravierender Fehler gezeigt. Hier wurde die Leserichtung vertauscht und das Wort יִתְּנָהּ ist nicht mehr als solches erkennbar. Solche Fehler überraschen in einem Werk mit diesem Umfang nicht. Die geringe Fehlerquote im Wortbestand als solchem unabhängig von den Entscheidungen Hutters im Druckbild zeugt davon, dass die Bibelausgabe sehr akkurat bearbeitet worden ist.

Gelingt es Hutter nun aber seinem Anspruch gerecht zu werden und Hebräisch „*primo intuitu*“ („auf den ersten Blick“) erlernbar zu machen? Als Ergebnis der Analyse ist dieser Anspruch Hutters als gescheitert zu erklären. Dieses Urteil ist differenziert zu begründen. Die Analyse hat gezeigt, dass die Methodik Hutters nur mit Vorwissen nutzbar ist. Dieses Vorwissen beinhaltet nicht nur Kenntnis der hebräischen Sprache, sondern vor allem Wissen um das Gesamtkonzept Hutters zum Erlernen von Sprache. Das Wissen um Hutters methodische Vorüberlegungen erschließt sich dem Leser seiner Werke allerdings nicht, zumindest nicht „*primo intuitu*“. So fehlt etwa eine Darlegung Hutters darüber, dass der „*Cubus alphabeticus*“ eine unbedingte Voraussetzung ist, um die Entscheidungen im Druckbild nachvollziehen und nutzen zu können. Ein Beleg hierfür findet sich im anonymen Werk „Kurtzer einfeltiger / doch hochnotwendiger Bericht / wie Eliae Hutteri gedruckte Werck unnd verfertigte Bibel zu verstehen“. In dieser ca. 150 Jahre nach Hutters letztem Werk gedruckten Schrift versucht der anonyme Autor das Werk Hutters wieder neu in das Sprachenstudium einzubringen. Dabei zeigt sich jedoch, dass die Kenntnis der hutterschen Methode unzureichend war. So wird etwa zur Verwendung der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ das „*Dictionarium harmonicum Biblicum*“ empfohlen, wogegen der *Cubus* (der hier nur in der latinisierten Fassung bekannt war) sich nur kurz in einer Aufzählung weiterer Werke Hutters findet. Diese mangelnde Kenntnis der Methode Hutters im Detail führt wohl auch dazu, dass der Aufruf zum Neudruck der hutterschen Werke erfolglos blieb.

Der optimistische Zugang Hutters in seiner *Praefatio* zur „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“, dass mit seiner Methodik das Hebräischstudium in kürzester Zeit ohne große Mühe gelinge, muss negiert werden. Man kann Hutter zwar zugestehen, dass er selbst für einen persönlichen Unterricht im Hebräischen plädiert und dieser möglicherweise die dargestellten Defizite in der Methode ein Stück weit aufgefangen hat. Es liegen aber bisher keine Quellen vor, wie sich dieser Unterricht konkret gestaltet hat, um diese These weiter verifizieren können. So bleibt nur das vorliegende Textcorpus, um Hutters Methode zu bewerten.

Zum Abschluss dieser Beurteilung der Leistungsfähigkeit der Methode *literae*-Unterscheidung sind die zwei Punkte festzuhalten, die gemäß dieser Beobachtungen dazu geführt haben, dass das Werk Hutters heute nahezu in Vergessenheit geraten ist und keine breite Rezeption erfahren hat. Eine Ursache hierfür ist darin zu sehen, dass Hutter seine Methode als solche zu wenig verdeutlicht, und nicht kenntlich macht, dass seine Arbeit als Teil eines größeren „heilspädagogischen“ Konzepts zu verstehen ist.

Diese Kritik verstärkt sich vor dem Hintergrund, dass viele der scheinbar sprachdidaktischen Entscheidungen im „Derekh ha-Kodesh“ im weitesten Sinn in theologischen Überlegungen begründet liegen. Am deutlichsten zeigt sich dies bei den Versuchen Hutters, die einer Form zugrunde liegende dreiradikalige Wurzel aufzuzeigen. Das Vorgehen ist zwar bei der Bestimmung des Verbs sinnvoll, darüber hinaus erschließt sich diese Rückführung allerdings nur im „heilspädagogisch“ motivierten Ansatz Hutters. Demnach gehen die Wurzeln des Hebräischen in ihrer Gestalt auf die Trinität und das göttliche Wirken bei der Schaffung von Sprache zurück. Diesen Zusammenhang führt Hutter explizit im Vorwort zu seinem „*Cubus alphabeticus*“ von 1586 aus, geht aber in der *Praefatio* zur Bibelausgabe nicht auf diese Grundüberlegung zu seinem Werk ein. Didaktisch ist dieses Vorgehen in jedem Fall kritisch zu sehen, da theologische Überlegungen der Sprachdidaktik übergeordnet werden. Allerdings muss Hutter zugestanden werden, dass die heutigen Kriterien von Sprachwissenschaft nur bedingt auf seine Arbeiten angewandt werden können. Auch wenn Hutter für seine Zeit durchaus verbreitete Denkmuster nutzt (siehe hierzu den folgenden Abschnitt über Hutter im Vergleich mit der Hebraistik seiner Zeit), gerieten seine Werke gerade wegen der Betonung (im weitesten Sinne) theologischer Überlegungen in Vergessenheit.

Ein zweiter Aspekt, der wohl dazu beigetragen hat, dass das huttersche Werk in Vergessenheit geriet, ist, dass mit der Bibelausgabe einem Hebräischlernenden letztendlich zu viel eigenständiges Sprachenstudium in Bezug auf die Formerkennung abgenommen wird. In Bezug auf das Erlernen der grammatischen Grundregeln wird dem Lernenden allerdings zu viel Selbststudium aufgebürdet. Zwar ist das Druckbild für Anfänger im Hebräischen eine Hilfe. Allerdings stellt sich die Frage, ob es auch ohne einen zuvor präparierten Text gelingt, das Hebräische zu übersetzen. Hierfür sind nicht genug Bemühungen im Werk Hutters erkennbar, die zu einer eigenständigen Bearbeitung des Bibelhebräisch anleiten. Erschwerend kommt hinzu, dass die Hebräischlernenden mit dem Druckbild Hutters bereits eine Interpretation des Textes vorliegen haben. Auch wenn Hutter im Vorwort zur Bibel angibt, dass er stets nach bestem Gewissen und unter Einbezug von „Experten“ des Hebräischen die Entscheidungen getroffen habe, kann ein solcher interpretierter Text nicht in der wissenschaftlichen Theologie als Grundlage dienen – auch nicht in der Zeit Hutters. Dieser Aspekt dürfte vor allem in der Zeit nach Hutter immer gravierender geworden

sein, als sich Theologie stärker als Wissenschaft, die vor allem mit historischen Methoden arbeitet, ausgebildet hat.

Die Bedeutung der in der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ angewandten Methode der *literae*-Unterscheidung für das Gesamtwerk Hutters ist in zwei Perspektiven zu sehen. Zunächst dient die Methode dazu, das Hebräische als *göttliche* Sprache theologisch zu verstehen und so leichter verständlich zu machen. Dieses Anliegen Hutters ist sowohl von sprachdidaktischen als auch von theologisch-hermeneutischen Überlegungen her inspiriert. In seinen Arbeiten entwickelt Hutter einen unbedingten Zusammenhang der beiden Methoden *literae*-Unterscheidung und *Cubus*. Der *Cubus* hilft nun dabei, die im „Derekh ha-Kodesh“ aufgeschlüsselte hebräische Sprache zu verstehen. Während in der Bibelausgabe aber nur ein Teil des Hebräischen abgebildet ist, erhofft sich Hutter mit dem *Cubus* die Gesamtheit des Hebräischen zu fassen. Von daher kommt der Bibelausgabe der Zweck zu, einen Teil des Hebräischen aufzuschlüsseln und leichter erlernbar zu machen. Unabhängig davon sieht Hutter aber auch immer die Bedeutung des Bibelstudiums in der göttlichen Ursprache Hebräisch als Weg zum Heil für die Menschen.

Darüber hinaus ist im „Derekh ha-Kodesh“ auch die Methode zur Zusammenstellung der Sprachen in einer *Harmonia linguarum* gegeben. Morphologie ist dabei für Hutter der Schlüssel, um Sprachen im Zusammenhang darzustellen und das Hebräische als die göttliche Ursprache zu belegen. Das Prinzip der *literae*-Unterscheidung ist dabei für ihn in Form einer Graphematik³⁰ auf alle anderen Sprachen übertragbar und belegt somit, dass sich Sprachen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen lassen. Eine „Einheit in der Vielheit“ der Sprachen ist dadurch deutlich. Die Grundüberzeugung Hutters lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Hebräische ist als Sprache mithilfe von einfachen Grundregeln zu verstehen. Hierzu gehört, dass sich alle Formen auf eine dreiradikalige Wurzel zurückführen lassen. Durch Hinzufügung und Umstellung von Konsonanten und Vokalen an dieser Wurzel ergeben sich die Formen des Hebräischen. Diese Vorgänge lassen sich wiederum in Tabellen und Paradigmen zusammenfassen (vgl. etwa die Schautafel zum Hebräischen im Vorwort der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“). Zu einer konkreten Umsetzung dieser Grundannahme kommt es bei Hutter erst in seinen Ausführungen im „Offentlich Außschreiben“ am Ende seiner Wirkzeit. Möglicherweise waren die Kosten, die ein Projekt einer

³⁰ Vgl. Hutter, Offentlich Außschreiben, 48.50.

Polyglotte im Druckbild der *literae*-Unterscheidung, das auf alle Sprachen angewandt wird, einfach zu hoch.³¹ Vielleicht sah Hutter aber auch bereits die Grenzen seines Vorhabens und mied deswegen ein solches Projekt. Festzuhalten bleibt, dass sich der Gedanke Hutters das Prinzip der *literae*-Unterscheidung auf andere Sprachen zu übertragen in seinem Gesamtwerk findet. Die praktische Ausarbeitung eines solchen Projekts hielt sich jedoch in Grenzen.

Die in diesem Abschnitt formulierte Kritik am Vorgehen Hutters ergibt sich nicht allein aus der heutigen Perspektive auf die Werke eines Hebraisten des 16. Jahrhunderts, sondern lässt sich auch mit Vergleichen zur Hebraistik der Zeit Hutters bekräftigen, was sich im folgenden Abschnitt zeigen wird.

³¹ Diese Vermutung wird bereits im anonymen Werk „Kurtzer einfeltiger / doch hochnotwendiger Bericht / wie Eliae Hutteri gedruckte Werck unnd gefertigte Bibel zu verstehen“ geäußert. Der Autor dieser Schrift bemühte sich auch darum, dass Werk Hutters wieder neu nutzbar zu machen und warb dafür, eine Polyglotte nach Hutters Vorbild zu drucken, in der die Methode *literae*-Unterscheidung auf alle Sprachen angewandt wird, damit „[...] mit hoffnung grossen Nutzes / den Studirenden / durch reinen Druck *communicirt* unnd mitgetheilet / und der nachkommenden Welt zu gutem / in die gemeine Bilbliotheken eingelegt und verwahret werden.“ Anonym, Kurtzer einfeltiger, 6 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt). Dieses Projekt wurde allerdings nicht umgesetzt.

3. Hutter im Vergleich mit den Hebraisten seiner Zeit

In diesem letzten Teil der sprachdidaktischen Untersuchung des hutterschen Werks steht die Frage nach der Stellung der Konzeption Hutter in der Hebraistik des 16. Jahrhunderts. Daher sind sowohl Methoden des Hebräischlernens als auch Konzeptionen des Sprachenstudiums zu berücksichtigen. Der Vergleich von Hutter mit anderen Hebraisten ist nicht darauf ausgelegt, einen erschöpfenden Überblick zur Hebraistik dieser Epoche zu geben. Vielmehr wurden exemplarisch einige wichtige Vertreter jener Zeit zusammengestellt, die Vergleiche zu Hutter ermöglichen und zeigen werden, inwiefern Hutter ein Hebraist des 16. Jahrhunderts ist und sich zugleich mit seinen spezifischen Ansätzen von seinen Zeitgenossen unterscheidet. Neben einem kurzen biografischen Überblick zur zeitlichen, räumlichen und kontextuellen Einordnung der Hebraisten werden vor allem anhand ausgewählter Werke die Methoden und Vorstellungen vergleichend zu Hutter dargestellt.¹

3.1. Elias Levita und Sebastian Münster – Die klassische Hebräischgrammatik des 16. Jahrhunderts

Mit Elias Levita (1469-1549) und Sebastian Münster (1488-1552) steht am Anfang ein Beispiel für den jüdisch-christlichen Wissenstransfer, der kennzeichnend für die Anfänge christlicher Hebraistik des 16. Jahrhunderts war. In einer von Antijudaismus geprägten Zeit war diese Zusammenarbeit keine Selbstverständlichkeit und wurde zum Teil auch von Angehörigen beider Religionen kritisch beurteilt. Aus diesem Wissenstransfer ist eine der populärsten Hebräischgrammatiken des 16. Jahrhunderts hervorgegangen,² die vergleichend zu Hutter näher vorzustellen ist und dabei ein Licht auf das grammatische Verständnis des Hebräischen in jener Zeit wirft.

¹ Alle für den Vergleich ausgewählten Hebraisten, mit Ausnahme von Theodor Bibliander und Valentin Schindler, werden namentlich bei Hutter erwähnt. Somit ist anzunehmen, dass Hutter Kenntnis über die meisten hier vorzustellenden Werke gehabt haben könnte. Vgl. Hutter, *Sefer Tehilim*, 5. Für Michael Neander ist sogar ein persönlicher Kontakt zu Hutter belegt. Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 19f. Darüber hinaus kann belegt werden, dass, mit Ausnahme des Werks von Bibliander, die hier vorgestellten grammatikalischen und lexikalischen Werke zum Hebräischen an den Wirkorten Hutter vorhanden waren (siehe hierzu Abschnitt 9.1. und 9.2.).

² Vgl. Bobzin, *Der Unterricht*, 730.

Elias Levita wurde 1469 als Sohn eines Rabbi in Neustadt an der Aisch in der Nähe von Nürnberg geboren. Sein jüdischer Name lautet Elia ben Ascher ha-Levi. Er verließ seine Heimat, um in Italien ausgebildet zu werden. Seine frühen Jahre waren recht unstetig und geprägt von Krieg und Flucht. Bereits seine erste Lehrtätigkeit für die hebräische Sprache in Padua musste er wegen der Italienkriege aufgeben und fand nach einem ersten Aufenthalt in Venedig Schutz bei seinem Förderer Kardinal Aegidius de Viterbo (1469-1532) in Rom. Levita unterrichtete den Kardinal im Hebräischen und fertigte auf dessen Wunsch hin Lexika und Grammatiken zum Hebräischen an. 1517 entstand hier die Grammatik „Sefer ha-Bachur“, die Münster später ins Lateinische übersetzte und dadurch ein breites Publikum in ganz Europa fand. In dieser Zeit übersetzte Levita auch erste kabbalistische Werke für seinen Förderer.

1527 musste Levita jedoch im Zuge der *Sacco di Roma* die Stadt verlassen und stand nahezu vor dem Nichts. Seine Geldquellen waren erschöpft und ein großer Teil seiner Werke ging während der Plünderung Roms verloren. Seine Spur findet sich 1529 in Venedig wieder, wo er nun den Großteil seines Lebens verbrachte. Hier arbeitete er als Korrektor in der Offizin Daniel Bombergs (1470/80-1549), verfasste neue Werke zur hebräischen Sprache und unterrichtete wieder. Das Angebot des französischen Königs Franz I. (1494-1547) in Paris den Lehrstuhl für Hebraistik anzunehmen, lehnte er ab. Erwähnenswert ist noch eine kurze Tätigkeit Levitas beim Prediger Paul Fagius (1504-1549) in Isny, sowie ein Aufenthalt in Konstanz ab 1540. Vier Jahre später kehrte er nach Venedig zurück und blieb in der Stadt bis zu seinem Lebensende 1549.³

Elias Levita hatte vor allem als Lehrer des Hebräischen für Christen eine enorme Bedeutung. Viele Gelehrte und Würdenträger jener Zeit rühmten sich des Unterrichts bei Elias Levita.⁴ Von jüdischer Seite gab es daher auch durchaus Kritik am Vorgehen Levitas, Christen in der Sprache ihrer Religion zu unterweisen. Seine Werke wurden allerdings von Anhängern beider Religionen wegen ihrer klaren Darstellung geschätzt und genutzt. Über seine Arbeiten zum Hebräischen hinaus, die aus dem Unterricht erwachsen, genießt seine Abhandlung über die Masora, das „Masoret ha-masoret“ (Venedig, 1538) großes Ansehen. Weitere Bekanntheit erhielt das Werk Levitas in ganz Europa vor allem durch die Übersetzungen Sebastian Münsters.

Sebastian Münster wurde 1488 in Niederingelheim am Rhein geboren. 1507 trat er in den Franziskanerorden ein, um sein Studium finanzieren zu können. 1529 verließ er

³ Zur Biografie: Levi, Elia Levita, 7-17.

⁴ Eine Zusammenstellung der bekanntesten Schüler Levitas ist nachzulesen bei: Levi, Elia Levita, 24-28.

allerdings das Kloster und konvertierte zum Protestantismus. Nach Studien in Philosophie, Theologie, Mathematik, Geografie und Astronomie in Heidelberg, Leuven, Freiburg, Rufach und Pforzheim war er zunächst Lektor für Philosophie und Theologie an den Universitäten Tübingen und Basel. Von 1524-27 war er Hebräischprofessor an der Universität Heidelberg und führte dieses Amt ab 1529 als Nachfolger von Konrad Pellikan (1478-1556) in Basel bis zu seinem Lebensende 1552 aus. Neben der Hebraistik beschäftigte sich Münster vor allem mit der Geografie, was zu seiner „*Cosmographia*“ (Basel, 1544) führte.⁵

In seiner Tätigkeit als Hebräischlehrer war Münster darum bemüht, das Hebräische philologisch genau und pädagogisch einleuchtend zu unterrichten. Um dies zu gewährleisten, suchte er sich eine hebräische Grammatik eines jüdischen Gelehrten, die in das Lateinische zu übersetzen ist, um seine Schüler unterrichten zu können. Ursprünglich war hierfür die Grammatik von David (1160-1235) und Mose (gest. 1190) Qimchi vorgesehen oder die Arbeit des Abraham ben Meir de Balmis (ca. 1440-1522/3).⁶ Münster entschied sich allerdings für das 1517 erstmals von Levita verfasste „*Sefer ha-Bachur*“, das er in lateinischer Übersetzung erstmals 1525 unter dem Titel „*Grammatica Hebraica Absolutissima*“⁷ herausbrachte. In dem Titel wird bereits die Hochachtung Münsters gegenüber dem jüdischen Gelehrten deutlich. Die beiden sind sich nie persönlich begegnet, die Realisierung des Werks geht jedoch auf einen intensiven Briefkontakt zurück. Auf dieses erste Werk folgten weitere Übersetzungen der Schriften Levitas durch Münster, der schließlich auch die Arbeiten Levitas zu einer Grammatik, dem „*Opus grammaticum consummatum ex variis Elianis libris concinnatum*“ (Basel, 1542), zusammenfasste. Für den Vergleich mit Hutter ist hier die Ausgabe von 1525 herangezogen, die bereits zu Lebzeiten Münsters vier Auflagen erlebte und als Lehrbuch äußerst beliebt war. Weiterhin ist ein Wörterbuch Münsters vergleichend zur Arbeit Hutters zu betrachten: Das „*Dictionarium Hebraicum*“ (Basel, 1525),⁸ das etwa in der Universitätsbibliothek Rostock mit der „*Grammatica Hebraica Absolutissima*“ zusammengebunden vorliegt,⁹ ähnlich wie in Greifswald die gemeinsame Bindung von „*Derekh ha-Kodesh*“ und „*Cubus alphabeticus*“. Zudem hat

⁵ Zur Biografie: Burmeister, Sebastian Münster, 5-32.

⁶ Vgl. Willi, Christliche Hebraistik, 44.

⁷ Voller Titel: „*Sēfer ha-Diqduq – Grammatica Hebraica Absolutissima, Eliae Levitae Germani: nuper per Sebastianum Munsterum iuxta Hebraismum Latinitate donata post quam lector aliam non facile desiderabis. Institutio elementaria in Hebraicam linguam eodem Sebast. Munsterio autore.*“

⁸ Voller Titel: „*Makre dardeke - Dictionarium Hebraicum ex Rabbīnorum commentariis collectum, adiectis iis Chaldaicis vocabulis quorum in Bibliis est usus.*“

⁹ Vgl. Lange, Rostock lernt Hebräisch, 55.

sich im zweiten Teilkapitel gezeigt, wie eng sich die Zusammenarbeit von Bibelausgabe und *Cubus* bei Hutter gestaltet, weshalb ein Vergleich Hutters mit anderen lexikografischen Arbeiten zum Hebräischen sinnvoll ist.

3.1.1. Grammatica Hebraica Absolutissima

Mit der Grammatik von Levita und Münster liegt eine zweisprachige Ausgabe in Hebräisch und Latein vor. Die lateinische Übersetzung Münsters ist dem hebräischen Original Levitas direkt gegenübergestellt (siehe Abb. 56 auf S. 533 im Abbildungsverzeichnis). Weiterhin gibt es aber auch Passagen, die nur lateinisch sind und Ergänzungen Münsters darstellen. Die Grammatik zeichnet sich durch einen geordneten Aufbau aus. Neben einer groben Gliederung in vier *Orationes* („Reden“), sowie vorangestellter Darstellung der *Elementaria* („Grundlagen“) und einem nachgestellten *Appendix* („Anhang“) sind auch die Texte in den Kapiteln durch Absätze gegliedert. Das pädagogische Anliegen der Grammatik wird ebenfalls deutlich bei den *regulae* („Merksätzen“), die als Zusammenfassungen zu einem größeren Themenkomplex stehen. Bei der Darstellung von Grammatik wird meist von konkreten Fällen ausgegangen, die von den regelmäßigen Formen zu den unregelmäßigen Formen voranschreiten. Dazu werden am Ende weitere Beispiele anhand von Bibelstellen angegeben. Die schon erwähnte *regula* zur Zusammenfassung des grammatischen Stoffs kann am Ende eines solchen Absatzes stehen (siehe Abb. 57 auf S. 533 im Abbildungsverzeichnis).

Wie bei Hutter stehen auch bei Levita und Münster Fragen nach der Morphologie des Hebräischen im Vordergrund. Dabei ist die Darstellung vor allem im Hinblick auf die Punktation sehr viel ausführlicher als bei Hutter, der an dieser Stelle zur Formbestimmung ganz auf seine Methode der *literae*-Unterscheidung vertraute. Die Grammatik ist damit keinesfalls erschöpfend in ihrer Darstellung und will lediglich in die „*fundamenta*“ („Grundlagen“) des Hebräischen einführen. Der Aufbau der Grammatik gestaltet sich im Detail folgendermaßen:

- *Elementaria Institutio in Hebraicum linguam de literis* („grundlegende Einführung zu den Buchstaben in der hebräischen Sprache“): In diesem Abschnitt wird ein Überblick über die Konsonanten, die Punktation und die hebräische Zahlschrift gegeben. Weiterhin findet sich hier auch die Vorstellung

eines der wichtigsten Grundprinzipien zum Verstehen der hebräischen Morphologie im Unterpunkt „*De literis Radicalibus & Servilibus*“ („über die Wurzelbuchstaben und dienenden Buchstaben“). Darauf aufbauend wird die Bedeutung der *literae Radicales* dargestellt, die etwa als Präpositions- und Konjugationsanzeiger stehen können. Zudem gibt es einen Überblick über die Personalpronomen in selbstständiger und unselbstständiger Form im Hebräischen. Auf diese *Elementaria* der hebräischen Sprache aufbauend folgen die vier *Orationes*, die in die *fundamenta* der hebräischen Grammatik einführen sollen.

- *Oratio Prima*: Im ersten und zweiten Kapitel wird das Verb im Hebräischen vorgestellt. In der ersten Vorstellung wird dabei auf den Grundaufbau des Verbs aus drei Wurzelradikalen verwiesen, sowie eine Zusammenschau über *Genus*, *Coniugatio* (=Stämme) und *Tempora* (=Aspekte bzw. Flexionsbereiche) am Verb gegeben. Zum Abschluss steht ein Überblick zu den Verbklassen mit der Unterscheidung regelmäßiger und unregelmäßiger Verben (*verba perfecta* und *verba defectiva*).
- *Oratio Secunda*: Im zweiten Kapitel zum Verb stellen Levita und Münster die Veränderung der Punktation in den verschiedenen Stämmen dar.
- *Oratio Tertia & Quarta*: Im dritten und vierten Kapitel geht es ganz um die Darstellung des Nomens. Dabei werden im dritten Abschnitt die regelmäßigen Formen dargestellt und im vierten die unregelmäßigen Nomen (*Nomina defectiva*).
- *Appendix*: Der Appendix zur Grammatik wurde eigens von Münster verfasst. Neben einer recht ausführlichen Darstellung der *Accentus* im Hebräischen, die Hutter lediglich zu Beginn seiner „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ aufzählte, finden sich hier nun Tabellen zu Konjugation und Deklination im Hebräischen. Diese Tabellen sollen die hebräische Grammatik im Überblick darstellen, ähnlich wie die huttersche Schautafel zur hebräischen Sprache im Vorwort des „*Derekh-ha-Kodesh*“. Im Gegensatz zu Hutter, der mit seiner Arbeit ein *Compendium* schaffen wollte, das hebräische Grammatik minimiert, war Münster um eine philologisch exakte und ausführliche Darstellung des Hebräischen bemüht. Dies zeigt sich nun in den Tabellen des Appendix, welche beim Verb nach *Tempora* (Flexionsbereich) und Verbklasse getrennt sind (siehe

Abb. 58 auf S. 534 im Abbildungsverzeichnis). Für das starke Verb nutzt Münster, wie später auch Hutter, das damals verbreitete Paradigmaverb פָּקַד, darüber hinaus werden aber auch unregelmäßige Verben bei der Darstellung berücksichtigt. Ein ebenso geordneter Aufbau findet sich bei der Darstellung der Nomen.

Nach dieser kurzen Vorstellung der Grammatik und ersten Vergleichen mit der Arbeit Hutters, soll anhand von zwei Punkten das grammatische Prinzip im Vergleich intensiver dargestellt werden.

Der erste Vergleichspunkt ist die Unterscheidung von *literae Radicales* und *Serviles* in der Arbeit von Levita und Münster. In der Grammatik findet sich die gleiche Terminologie wie bei Hutter: Im Grunde bestehen demnach alle Formen des Hebräischen aus *Radicales* (שרשיות), zu denen die *Serviles* (פעמים) hinzutreten. Weiterhin kann es im Hebräischen zu Ausfällen von Konsonanten kommen. Dabei wird in der Grammatik differenziert, ob die Konsonanten wegfallen (*deficiunt*, bei Hutter *Deficientes*) oder verstummen (*quiescunt*, bei Hutter *Quiescentes*).

In der Grammatik Levitas und Münsters findet sich eine Auflistung der *Radicales* und *Serviles* im entsprechenden Abschnitt der *Elementaria* (siehe Abb. 59 auf S. 534 im Abbildungsverzeichnis). Zudem wird dem Leser das Grundprinzip hebräischer Morphologie beschrieben, wonach die *Serviles* an der Wurzel *in capite* („zu Beginn“), *in fine* („am Ende“) oder *in medio* („in der Mitte“) auftreten können. Eine solche Einführung bietet Hutter grafisch in seiner Lernübersicht zum Hebräischen. Bei Levita und Münster bleibt es aber nicht bei bloßen Aufzählungen, sondern es werden weitere Erläuterungen zu den Konsonanten gegeben, wie z. B. ה und ת, die als einzige *Serviles* am Anfang und Ende zugleich stehen können, wobei aber das ה quiesziert sein kann.

Darüber hinaus gibt es in den *Elementaria* eine eigens von Münster angefertigte Aufstellung zu den *Serviles*, bei der vermerkt ist, welche Funktion diese an der entsprechenden Stelle einer Wurzel (*in capite*, *in fine* oder *in medio*) haben können (siehe Abb. 60 auf S. 535 im Abbildungsverzeichnis). Dies trägt zur Systematisierung und schnelleren Formbestimmung bei. Hutter führt in der Kreuzesfigur und in der Schautafel zum Hebräischen im „Derekh ha-Kodesh“ ebenfalls eine Aufstellung der *literae Radicales* und *Serviles* auf. Er lässt diese Übersicht im Gegensatz zu Levita und Münster aber unkommentiert und vertraut dafür auf die grafische Darstellung der beiden Buchstabengruppen im hebräischen Bibeltext.

Dieser erste Überblick zeigt wie wichtig Hebraisten jener Zeit das Prinzip der *literae*-Unterscheidung gewesen ist. Hierzu kommt die Bestrebung, das Hebräische pädagogisch einleuchtend zu vermitteln, wozu ein solches Grundprinzip der Formbestimmung beitragen kann. Während sich Hutter auf eine grafische Darstellung dieser Konsonantengruppen konzentrierte, überwiegt bei Levita und Münster die Darstellung anhand von Regeln, die anschließend selbstständig auf den hebräischen Text angewandt werden können.

Von der bereits genannten Darstellung Münsters zu den *Serviles* soll zum Abschluss dieses ersten Vergleichspunkt auf die Darstellung des ם eingegangen werden. Die Textanalyse im „Derekh ha-Kodesh“ hat ergeben, dass Hutter nicht eigens darauf eingeht, wie ein ם, das als *litera Servilis* gedruckt ist, gedeutet werden kann. Münster macht dagegen sehr genaue Ausführungen und beschreibt, dass das ם in drei Fällen als dienender Buchstabe auftreten kann:

I. Anzeiger bei Nominalbildung

II. Anzeiger bei Partizipialbildung

III. Anzeiger der Präposition ם (ohne Verweis auf die Assimilation des ן)

Mit dieser Übersicht ist Münster in seiner Darstellung sehr viel genauer als Hutter, der die *literae*-Unterscheidung nur grafisch umsetzt und nicht mit solchen nützlichen Zusammenfassungen zur Bedeutung versah. Das in den *Elementaria* aufgezeigte Grundprinzip wird bei Levita in der *Oratio Prima* wieder aufgegriffen und auf das Verb hin angewandt. Dabei wird verdeutlicht, dass das hebräische Verb immer aus drei *Radicales* besteht (dabei wird dies nicht wie bei Hutter als Zeichen göttlicher Trinität aufgefasst), wobei bei den schwachen Verben Konsonanten wegfallen oder verstummen können. In der Grammatik steht hierzu die Erläuterung, wann Konsonanten beim hebräischen Verb ausfallen. Dies versucht Hutter durch sein Druckbild zu erreichen. Die Stärke des Ansatzes von Levita und Münster liegt aber darin, dem Lernenden Regeln an die Hand zu geben, mit denen er eigenständig den hebräischen Text bearbeiten kann.

Ein zweiter Vergleichspunkt zur Arbeit Hutters ist das Verständnis der Flexionsbereiche bzw. *Tempora* bei Levita und Münster. Interessant ist die Beobachtung, dass bei allen Hebraisten die hebräischen Flexionsbereiche mittels lateinischer Zeitformen

beschrieben werden.¹⁰ Während Hutter bei der Benennung der *Tempora* in seiner Schautafel zum Hebräischen bleibt, gehen Levita und Münster weiter, indem sie Erläuterungen zu den Flexionsbereichen geben. Demnach sind folgende *Tempora* im Hebräischen zu beachten:

- Das *praeteritum* drückt immer die Vergangenheit aus. Es entspricht in einer modernen Grammatik der Afformativkonjugation.
- Das *futurum* drückt immer Zukunft aus. Es entspricht in einer modernen Grammatik der Präformativkonjugation.
- Das Partizip im Hebräischen drückt einen besonderen zeitlichen Aspekt der Gegenwart aus und wird daher meist als *praesens* bezeichnet. Das *praesens participiale* kann, je nach Stamm, in ein *activum* oder *passivum* unterschieden werden. Weiterhin wird in der Grammatik darauf verwiesen, dass das Partizip auch unabhängig vom Zeitaspekt als Verbalnomen stehen kann.
- Darüber hinaus gibt es noch *infinitivus* und *imperativus*, die ebenfalls vom Lateinischen her verstanden werden.
- Weiterhin wird darauf verwiesen, dass durch ein präfigiertes ך das *futurum* in ein *praeteritum* und umgekehrt das *praeteritum* in ein *futurum* umgewandelt wird. Dies entspricht in einer modernen hebräischen Grammatik der Beschreibung von Narrativ und AK-Konsekutiv. Beide Flexionsbereiche werden bei Hutter nicht aufgeführt.

Der Vergleich der Grammatik mit der Arbeit Hutters hat gezeigt, dass Hutter an die grammatischen Grundprinzipien seiner Zeit anknüpfte und diese in seinen Arbeiten durch neue Methoden, wie etwa die *literae*-Unterscheidung leichter vermitteln will. Schwierig bleibt es einzuschätzen, inwiefern Hutter diesen Grammatikstand seiner Zeit selber lehrte. Er selbst stand Grammatiken kritisch gegenüber und hat weder ein eigenes Werk hierzu verfasst noch eine Empfehlung zu gut nutzbaren Grammatiken abgegeben. Die Übereinstimmung der Terminologie der Grammatik Levitas und Münsters mit der Darstellung Hutters, etwa bei dessen Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“, lässt aber vermuten, dass Hutter – trotz aller geäußerten Kritik seinerseits – diese Grammatiken zumindest von ihren inhaltlichen Schwerpunkten her kannte.

¹⁰ Joseph Levi wertet das Vorgehen Levitas lateinische Bezeichnungen zu wählen dahin gehend, dass er seine meist christlichen Schüler die hebräischen Flexionsbereiche durch ein bereits bekanntes Zeitsystem näherbringen wollte. Vgl. Levi, Elia Levita, 48.

3.1.2. Dictionarium Hebraicum

Das im Vergleich zu Hutter streng philologische Interesse Münsters an der hebräischen Sprache kommt auch in seinem Wörterbuch zum Ausdruck. Das Lexikon wurde eigens für Hebräischlernende angefertigt, was sich in einer genauen Aufarbeitung der Einträge zeigt. Im Gegensatz zu Hutter benennt Münster seine Quellen bereits im Vorwort genau und gibt diese auch innerhalb der Einträge des Wörterbuchs an. Wie Hutter war er dabei auch gegenüber jüdischen Quellen zum Hebräischen offen und verweist bereits im Titel seines Wörterbuchs auf die Nutzung rabbinischer Quellen. Diese Offenheit gegenüber jüdischen Quellen bei der philologischen Arbeit teilten nicht alle Hebraisten der Zeit, was sich etwa bei der Vorstellung des Wittenberger Hebraisten Johann Forster zeigen wird. In der Vorrede zum Wörterbuch gibt Münster einen kurzen Überblick zum Verb. Neben den Kennzeichen der *Coniugationes* (=Stämme) nennt er die Merkmale des starken und schwachen Verbs. Somit soll es den Benutzern gelingen, die Formen im hebräischen Text richtig zu bestimmen, um das Wörterbuch gewinnbringend nutzen zu können. Auf eine solche Übersicht konnte Hutter in seinem wichtigsten Wörterbuch, dem „*Cubus alphabeticus*“, verzichten, da er es in enger Zusammenarbeit zur Methode der *literae*-Unterscheidung entwickelte, die wiederum dem Lernenden die eigenständige Formbestimmung abnimmt.

Wie sind die Einträge im Wörterbuch nun aber gestaltet? Münster ordnet sein Wörterbuch in alphabetischer Reihenfolge. Sein Hauptaugenmerk legt er dabei auf die *radices*, auf die die *derivates* folgen. Im Gegensatz zu Hutter umfassen *radices* aber nicht nur dreiradikalige Wurzeln, sondern generell die *Simplices* des Hebräischen. Der Eintrag zum Wort ist einem heutigen Wörterbuch sehr ähnlich. Auf die lateinische Bedeutung des Wortes können Informationen zum Genus folgen, was insbesondere bei der korrekten Bestimmung von Segolaten und einsilbigen Nomina hilfreich ist. Weiterhin wird auf besondere Plural- und Konstruktusbildungen des Nomens aufmerksam gemacht. Bei den Verben werden die Besonderheiten der Bildung in den verschiedenen Stämmen aufgezeigt. Auch wird auf besondere Bedeutungsfelder von Wörtern anhand konkreter Bibelstellen verwiesen. Des Weiteren gibt Münster Hinweise aus rabbinischen Quellen zum besseren Verständnis eines hebräischen Worts – mit Angabe des Rabbis, aber ohne Stellenanzeige. Die Einbeziehung jüdischer Quellen zur Darstellung der hebräischen Sprache und die Zusammenarbeit Münsters mit dem Juden Levita sind allerdings nicht als Zeichen einer wohlwollenden Haltung Münsters

gegenüber dem Judentum zu sehen. Unter seinen Arbeiten finden sich auch antijüdische Texte, die eigens im Abschnitt über das Verhältnis christlicher Hebraisten zum Judentum näher vorgestellt werden sollen.¹¹

Zu einigen Wörtern gibt es auch Verweise auf aramäische Formen. Dies erfolgt bei Münster allerdings im Gegensatz zu Hutter vor allem aus einem rein philologischen Interesse und nicht aus der Bestrebung heraus eine *Harmonia linguarum* zu belegen. Münster selbst schätzte das Aramäische als biblische Sprache, die dem Hebräischen nahe steht, und rühmt sich die erste aramäische Grammatik, die „*Chaldaica Grammatica*“ (Basel, 1527) verfasst zu haben. In dieser werden Hebräisch und Aramäisch in Verbindung zu Arabisch und Äthiopisch dargestellt.¹²

Der Versuch dreiradikalige Wurzeln des Hebräischen zu rekonstruieren, wie es Hutter mit seinen Arbeiten unternahm, findet sich bei Münsters Lexikon nicht. Allerdings gibt das Wörterbuch Aufschluss über einen Kritikpunkt in der Darstellung des „Derekh ha-Kodesh“: Bei Münster finden sich wie bei Hutter die beiden Wurzeln הִלךְ und יָלַךְ nebeneinander mit nahezu identischer Bedeutung. Hutter orientiert sich also nur an dem Grammatikstand seiner Zeit, wenn er die beiden Wurzeln in seinen Werken nebeneinander aufführt.

Wie schon beim Vergleich mit der Grammatik zeigt sich auch bei der Gegenüberstellung der lexikografischen Arbeit Hutters, dass er an den Wissensstand seiner Zeit anknüpfte. Das Besondere ist auch hier wieder die Form der Darstellung. Während Münster Wörter aufführt, will Hutter das Hebräische erfahrbar machen, indem die Wurzeln im „*Cubus alphabeticus*“ erst noch zusammengesetzt werden müssen. Während dieses Vorgehen bei Hutter oft aus einem spekulativen Zugang zur Sprache heraus begründet ist, steht bei Münster die philologische Arbeit im Vordergrund. Von daher sind die Einträge Münsters zu einem Wort sehr viel hilfreicher als das Vorgehen Hutters, alle Formen auf dreiradikalige Wurzeln zurückführen zu wollen, bei denen unkommentiert die Bedeutungsfelder angegeben sind.

¹¹ Siehe Abschnitt 5.1.

¹² Vgl. Willi, Christliche Hebraistik, 47.

3.2. Die Hebraisten in Wittenberg – Hebraistik im Zentrum der lutherischen Reformation

Da Elias Hutter aus Sachsen stammte, sich der lutherischen Reformation zugehörig fühlte und in Dresden und Leipzig lehrte, ist die Hebraistik in Wittenberg ebenfalls für die Einordnung Hutters näher zu betrachten. Im Gegensatz zur eben beschriebenen Hebraistik in Basel am Beispiel Sebastian Münsters, die sehr stark auf eine philologisch exakte Darstellung der Sprache unter Einbezug jüdischer Quellen ausgerichtet war, findet sich in Wittenberg schon früh eine Einengung der Hebraistik.¹³ Zwar wird mit Martin Luther (1483-1546) die Notwendigkeit des Sprachenstudiums gesehen, in diesem Zusammenhang ist das Lernen des Hebräischen jedoch der Theologie unterstellt. Eine Eigenständigkeit der Hebraistik außerhalb der Theologie wurde nicht gesehen. In Wittenberg war man darum bemüht, die Hebraistik als Teilbereich der Theologie aus der Artistenfakultät auszugliedern. Dementsprechend kam es auch immer wieder zu Konflikten mit Hebräischlehrern, die sich gegen die Eingrenzung der Hebraistik zur Theologie hin aussprachen.¹⁴ Wie sich diese Eingrenzung der Hebraistik in den Werken im Vergleich zu Hutter darstellt, wird daher zu berücksichtigen sein.

Über die Auseinandersetzung um die Bedeutung und Art der Hebraistik in Wittenberg findet sich in der Forschungsliteratur die These vom „Basel-Wittenberg Conflict“.¹⁵ Der Konflikt bezeichnet die konträren Auffassungen zur Bedeutung jüdischer Quellen auf lutherischer und reformierter Seite in den 1540er Jahren. So versuchte der Baseler Hebraist Sebastian Münster seine Werke aus jüdischen Quellen heraus zu erarbeiten und pflegte Kontakt mit dem jüdischen Gelehrten Elias Levita. Aufgrund seines Interesses die Sprache philologisch exakt darzustellen, arbeitete er auch an einer aramäischen Grammatik, da er die Sprache in engem Verhältnis zum Hebräischen sah. Demgegenüber steht auf lutherischer Seite der Wittenberger Hebraist Johann Forster (1496-1558). Wie kein anderer Hebraist stand er Martin Luther nahe und übernahm

¹³ Wie sich diese konkret darstellt ist im kulturgeschichtlichen Abschnitt zu lesen. Insbesondere in den Abschnitten 4.2. und 4.2.2. wird die Entwicklung der Wittenberger Hebraistik dargestellt.

¹⁴ Dies kann in diesem Kapitel nicht erschöpfend dargestellt werden. Zur Vertiefung sind der Aufsatz von Hans Jürgen Zobel: „Die Hebraisten an der Universität zu Wittenberg (1502-1817)“ sowie der Beitrag von Gianfranco Miletto und Giuseppe Veltri: „Die Hebraistik in Wittenberg (1502-1813). Von der ‚lingua sacra‘ zur Semitistik“ zu empfehlen.

¹⁵ Die These geht zurück auf Jerome Friedman, der den Konflikt in seinem Werk „The Most Ancient Testimony“ (S.165-176) ausführt. Eine durchaus kritische Neuinterpretation erhielt die These im Aufsatz von Stephen G. Burnett: „Reassessing the ‚Basel-Wittenberg Conflict‘. Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship.“

dessen kritische Einstellung zur Nutzung jüdischer Quellen.¹⁶ Sein hier noch vorzustellendes Lexikon zum Hebräischen rühmt sich, ganz ohne jüdische Quellen auszukommen. Im Vorwort zu seinem Hauptwerk schreibt er gegen Hebraisten, die eben solche verwenden. Weiterhin sah Forster die Beschäftigung mit Aramäisch kritisch, da es nicht die vordergründige Sprache der Bibel sei. Stephen G. Burnett verweist in seinem Aufsatz jedoch auch darauf, dass trotz dieser konträren Einstellungen die Werke der Baseler Hebraisten in Wittenberg aufgrund ihrer guten Darstellung der Sprache durchaus geschätzt wurden. Auch war die Hebraistik in Basel trotz ihrer Einbeziehung jüdischer Quellen nicht frei von der antijüdischen Grundhaltung jener Zeit, was sich etwa in den explizit antijüdischen Schriften Münsters zeigt. Hierzu hält Burnett als Fazit fest, dass der Konflikt als eine generelle Herausforderung für die Reformationsbewegungen angesehen werden sollte:

„The Basel-Wittenberg Conflict can best be understood as the Reformation-era discussion of the value of Jewish scholarship, a discussion that took place not only in Basel and Wittenberg but also among German Protestant Hebraists generally.”¹⁷

In der Folgezeit sollte sich allerdings die Hebraistik in Wittenberg von den Begrenzungen der Theologie lösen, was bei den noch vorzustellenden Hebraisten Johann Avenarius (1516-1590) und Valentin Schindler (1543-1604) deutlich werden wird.

3.2.1. Johann Forster – Hebraistik unter Ausschluss jüdischer Quellen

Johann Forster wurde 1496 in Augsburg geboren und studierte ab 1515 in Ingolstadt. Seine Kenntnisse des Hebräischen erwarb er sich bei Johannes Reuchlin (1455-1522), dem wohl bekanntesten christlichen Hebraisten zu Beginn des 16. Jahrhunderts im deutschen Reichsterritorium. Auch wenn Forster als bedeutendster Schüler Reuchlins gilt, teilte er dessen Ansicht zur Beschäftigung mit jüdischen Quellen des Hebräischen nicht. Forster studierte weiter in Leipzig und wurde 1525 Lehrer der hebräischen Sprache an der Rathsschule in Zwickau. 1530 immatrikulierte er sich an der Universität

¹⁶ Die Kritik Luthers an Münsters Verwendung jüdischer Quellen wird geordnet in drei Punkten aufgeführt bei Burnett, *Reassessing the “Basel-Wittenberg Conflict”*, 190-192. Eine treffende Beschreibung der Beziehung von Luther und Forster findet sich bei Ludwig Geiger: „[I]n ihm [Forster] prägte sich mit am schärfsten und schroffsten die Gesinnung aus, die Luther über die hebräische Sprache und ihre Behandlung gehegt und seinen Schülern eingeflösst hatte.“ Geiger, *Das Studium*, 98.

¹⁷ Burnett, *Reassessing the “Basel-Wittenberg Conflict”*, 194f.

Wittenberg und erhielt eine Predigerstelle in der Wittenberger Schlosskirche. Hier lernte er Martin Luther kennen und arbeitete an dessen Bibelübersetzung mit.

Nach einer kurzen Tätigkeit als Prediger in Augsburg von 1537-1538 wurde er 1539 zum Professor für die hebräische Sprache an die Universität Tübingen berufen. Allerdings blieb er auch hier nur kurz und wirkte ab 1541 als Verwalter der Propstei Sankt Lorenz in Nürnberg und Regensburg. Ab 1543 wurde er als Reformator für die Grafschaft Henneberg-Schleusingen bestellt. Er führte in dieser Funktion Visitationen in Gemeinden durch und erarbeitete Kirchenordnungen. Nach kurzer Tätigkeit als Superintendent in Merseburg kehrte er 1549 nach Wittenberg zurück und wirkte hier als Professor für Theologie und Hebraistik sowie als Prediger an der Schlosskirche bis zu seinem Lebensende 1558.¹⁸

Das wohl bedeutendste Werk Forsters ist das erstmals 1557 erschienene „*Dictionarium Hebraicum Novum*“¹⁹, das 1564 eine zweite Auflage erhielt und zu einem Standardwerk der lutherischen Theologie wurde.²⁰ In dem Werk wird die theologische Engführung der Wittenberger Hebraistik besonders deutlich. Bereits der Titel dieses Werks ist programmatisch für die Arbeit Forsters: Hebraistik unter Ausschluss jüdischer Quellen. Den Rahmen für dieses Programm legt er im Vorwort zu seinem Werk fest. Dabei erhebt Forster wie Hutter das Hebräische in den Rang der göttlichen Ursprache. Hierzu heißt es bei ihm:

„[...] *ea omnium [linguarum] antiquissima ac prima est, qua tota divinitas, pater, filius et spiritus sanctus, [...] qua se tota Trinitas tanquam in imagine depinxit et patefecit, & ita, ut extra hanc scripturam neque de essentia Dei, neque de voluntate, aut de operibus ipsius quicquam cognoscere queas, [...]*“²¹

„[...] diese [die hebräische Sprache] ist von allen [Sprachen] die Älteste und Erste, durch die sich die ganze Göttlichkeit, Vater, Sohn und heiliger Geist, [...], durch die die gesamte Trinität sich gleichsam wie im Bilde vorgeführt und offenbart hat und zwar so, dass du fähig bist, über die Schrift hinaus weder etwas über das göttliche Wesen, noch über den Willen oder die Werke Gottes zu erfahren [...].“

¹⁸ Zur Biografie: Jauering, Forster, 304.

¹⁹ Voller Titel: „*Dictionarium Hebraicum Novum. Non ex Rabinorum commentis, nec nostratium doctorum stulta imitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris sacrarum Bibliorum, & eorundem accurata locorum collatione depromptum, cum phrasibus scripturae Veteris & Novi Testamenti diligenter annotatis.*“

²⁰ Auch im katholischen Raum war das Werk Forsters bekannt und genutzt. So verfasste etwa der katholische Bischof Giovanni Maria Guanzelli (1557-1619) eine Anleitung, wie das Werk Forsters, revidiert von lutherischer Theologie, genutzt werden kann. Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 97.

²¹ Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 17 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

Bei Forster ist diese Feststellung aber eher eine aus der Zeit übernommene Phrase, die im Gegensatz zu Hutters Auffassung ohne Konsequenzen bleibt. Während Hutter das Hebräische in den Rang eines soteriologischen Heilmittels erhebt, ist Hebräisch bei Forster in Anlehnung an Luther ein Mittel zur Bibelexegese, die zum Verstehen der Texte beiträgt. Von daher werden im Wörterbuch alle jüdischen Quellen ausgeschlossen, wohingegen Hutter in solchen Quellen die Möglichkeit sah, das Hebräische in seiner Gesamtheit zu erfassen. Über den Sinn seines Wörterbuches schreibt Forster:

„Pio igitur zelo motus, Dictionarium conscribere institui, in quo ex Mose & prophetis vera ac certa vocum Hebraicarum significatio indicaretur, ne studiosi huius linguae illa significationum confusissima Babylone ac varietate, quam uni themati hactenus tribuerunt, turbarentur, nec tam à Rabinorum autoritate penderent, quàm solido scripturae sacrae fundamento niterentur.“²²

„Da ich von frommem Eifer bewegt worden war, habe ich begonnen ein Wörterbuch zu schreiben, in dem der wahre und bestimmte Sinn der hebräischen Stimmen von Mose und den Propheten her verdeutlicht wird, damit die Studenten dieser Sprache nicht durch die große babylonische Verwirrung und Verschiedenheit der Bedeutungen verwirrt werden, wenn sie sich wenigstens einem Thema widmen, und ebenso nicht an der Autorität der Rabbinen hängen, wenn sie allein durch das Fundament der Heiligen Schrift genährt werden.“

Welche Argumente bringt Forster nun aber dafür an, dass man beim Hebräischstudium nur das biblische Zeugnis nutzen solle? Im Wesentlichen führt er drei Erklärungen für dieses Vorgehen auf.

- I. Nach Forster enthalten die jüdischen Schriften „[...] *nulla lux, nulla notitia dei, nullus spiritus, nulla ullius disciplinae seu artis vera ac solida scientia, nulla linguarum, ac ne quidem Hebraeae linguae est cognitio*, [...]“²³ („[...] kein Licht, keine Erkenntnis Gottes, kein Geist, keine wahre und unerschütterliche Wissenschaft irgendeiner Unterweisung, Kunst oder Sprachen und nicht einmal gibt es Erkenntnis der hebräischen Sprache [...]“). Somit haben die jüdischen Schriften weder theologisch noch philologisch einen Mehrwert für das Studium von Christen.
- I. In Anlehnung daran argumentiert er mit Luther, dass in der Bibelexegese nach Christus gefragt werden solle. Da das Christuszeugnis aber in den jüdischen Auslegungen nicht begegne, sei die Beschäftigung mit diesen für einen Christen nutzlos.

²² Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 7.

²³ Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 7.

II. Wenn die Apostel wie Paulus aus dem Hebräischen heraus über Christus schreiben, so geschehe dies immer nur in Rückbezug auf das Alte Testament. Quellen darüber hinaus können daher keinen Nutzen haben.²⁴

Mit dieser Argumentation wird die unterschiedliche Herangehensweise an die hebräische Sprache von Forster und Hutter deutlich.²⁵ Während bei Forster das Hebräische zum Hilfsmittel der Bibelexegese degradiert wird, wobei in der Bibel allein das Heil in Christus zu finden sei,²⁶ spricht Hutter dem Hebräischen als Garant für die Erlangung des göttlichen Heils eine soteriologische Bedeutung zu und bemüht sich um die Erfassung des Hebräischen in seiner Gesamtheit. Somit ist bei beiden Hebraisten das Hebräischstudium in ein im weitesten Sinne theologisches Rahmenkonzept eingebunden. Allerdings muss auch Hutter in diesem Zusammenhang differenziert betrachtet werden. So benennt er etwa im Vorwort zu seiner Psalmenausgabe das Prinzip von *sola scriptura* für das Hebräischstudium:

*„In Psalmis dicitur: In Ecclesiis benedicite Domino DEO, ex fontibus Israel: Ex fontibus, inquit, non ex lacunis propiae sapientiae, & haereticorum; nec ex Cisternis Patrum & doctorum, [...]“*²⁷

„In den Psalmen wird gesagt: In den Kirchen preist Gott den Herrn aus den Quellen Israels heraus: Aus den Quellen heißt es [dort] und nicht aus den Tümpeln der eigenen Weisheit und der Häretiker und auch nicht aus den Zisternen der Väter und Gelehrten, [...]“

Über diese im 16. Jahrhundert verbreitete Auslegung von Ps 67,27 hinaus spielt Hutter im Vorwort zu den Psalmen auch auf die „Kanonformel“ nach Dtn 4,2 an:

*„Nihil textui Biblico addendum, nihil detrahendum est, non discendum est neque ad dextram neque ad sinistram, Soli DEO gloria, Veritas, & victoria, non nobis, tribuenda est in perpetuum.“*²⁸

„Nichts ist zum biblischen Text hinzuzufügen und nichts ist abzuziehen und nichts ist zu lernen weder zur Linken noch zur Rechten. Gott allein gebühren Ehre, Wahrheit und Sieg für immer, nicht aber uns.“

Allerdings gibt Hutter im Vorwort des ein Jahr später erschienenen „Derekh ha-Kodesh“ an, kabbalistische Werke genutzt zu haben.²⁹ Im „Öffentlich Außschreiben“

²⁴ Bei den Argumenten Forsters überrascht es nicht, dass in dem Vorwort eigens ein Abschnitt „*Contra Judeos*“ („gegen die Juden“) zu finden ist. Wie sich die antijüdische Haltung jener Zeit konkret darstellt, wird noch im zweiten kulturgeschichtlichen Kapitel (Abschnitt 5.2.) darzustellen sein.

²⁵ Interessant ist, dass trotz der unterschiedlichen Auffassungen, aus welchen Quellen man das Hebräische erschließen sollte, Forster ebenfalls, wie später Hutter, ein Studium der hebräischen Sprache in der Jugend stark macht. Vgl. Geiger, *Das Studium*, 124.

²⁶ Dieser Zugang Forsters wurde allerdings auch von Zeitgenossen kritisiert. Siehe hierzu Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 173.

²⁷ Hutter, *Sefer Tehilim*, 6.

²⁸ Hutter, *Sefer Tehilim*, 7.

(1602) geht Hutter noch weiter: Jüdische Quellen müssen für die Rekonstruktion des Hebräischen herangezogen werden und unter Einschränkungen empfiehlt er auch einem christlichen Publikum das Lesen jüdischer Schriften.³⁰

Welche Folgen hatte nun aber die Konzeption Forsters für dessen philologische Arbeit? Dem eigentlichen Wörterbuch ist ein kurzer Abriss zur hebräischen Grammatik in 68 Regeln vorangestellt, um den hebräischen Text besser verstehen und das Wörterbuch nutzen zu können. Die Regeln sind dabei recht unsystematisch zusammengestellt. Im Vordergrund steht dabei das Verb, das wie bei Hutter in seiner Grundgestalt mit der göttlichen Trinität in Verbindung gebracht wird:

„[...] *ea tribus subsistit literis substantialibus, ita una est divina essentia, tribus personibus realiter distincta.*“³¹

„[...] diese [die hebräische Sprache] besteht aus drei Wurzelbuchstaben, so ist [auch] das eine göttliche Wesen, wirklich durch drei Personen bestimmt.“

Weiterhin kennt auch Forster das Grundprinzip der Unterscheidung von *Radicales* und *Serviles*, die bei ihm als *literae substantiales* und *significationes* bezeichnet werden. An dieser Stelle wird erneut deutlich, wie verbreitet dieses Grundprinzip zum Verstehen der hebräischen Morphologie in der Hebraistik des 16. Jahrhunderts war. Auffallend an der Konzeption Forsters ist, dass er bei der Darstellung der Stämme auf die hebräischen Bezeichnungen verzichtet, was sein Konzept einer Hebraistik unter Ausschluss des Judentums bestärkt. Hutter nutzt hingegen die hebräischen Bezeichnungen. Bei Forster finden sich folgende Benennungen:

- *prima coniugatio* = Qal
- *secunda coniugatio* = N-Stamm
- *tertia coniugatio* = D-Stamm
- *quarta coniugatio* = H-Stamm

Das eigentliche Wörterbuch ist alphabetisch angeordnet. Zu Beginn eines neuen Buchstabens steht immer ein programmatisches Bibelzitat, das mit dem entsprechenden Konsonanten beginnt. In Hutters „*Cubus alphabeticus*“ finden sich auch solche Bibelzitate, die aufbereitet mit der *literae*-Unterscheidung eine praktische Übersetzungsübung für den Lernenden darstellen. Die Einträge im Wörterbuch sind

²⁹ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 12.

³⁰ Vgl. Hutter, *Öffentlich Außschreiben*, 13f.

³¹ Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 9. Siehe in diesem Kontext auch: Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 17.

durchgängig nummeriert, wobei Forster 1758 Einträge vermerkt. Ähnlich wie schon beim Wörterbuch Münsters stehen dabei zunächst *Simplices*, auf die *Derivata* folgen.

Folgende Informationen können bei einem Eintrag vermerkt sein:

- Nomen: Bedeutung auf Lateinisch, Hinweise zur Plural- und Konstruktusbildung sowie ausgewählte Bibelstellen, in denen das Wort vorkommt – es liegt aber keine vollständige Konkordanz vor.³²
- Verb: Bedeutung auf Lateinisch, ausgewählte Bibelstellen sortiert nach der *coniugatio* sowie Verweise auf die Form von Imperativ und Partizip. Das Verb wird dabei immer als dreiradikalige Wurzel dargestellt und macht den Großteil des Wörterbuches aus. Von der Wurzel aus werden nach Möglichkeit die meisten Adjektive und Nomen abgeleitet. Hier zeigt sich erneut, wie hoch das hebräische Wurzelprinzip geschätzt wurde. Im Gegensatz zu Hutter werden aber nur vorhandene Wurzeln aufgenommen. Wie Hutter und Münster lässt auch Forster die Wurzeln הלך und ילך nebeneinander stehen.

Insgesamt zeigt sich, dass Forster mit seiner Arbeit das biblische Hebräisch geordnet nach morphologischen Kriterien darstellen will. Dabei werden, wie bei Hutter, die dreiradikaligen Wurzeln als besonders wertvoll zum Verstehen des Hebräischen eingeschätzt und ebenfalls mit göttlicher Trinität in Verbindung gebracht. Davon ausgehend entwickelt Forster Ableitungen, während Hutter die vorhandenen Wörter auf dreiradikalige Wurzeln zurückführen will. Wie Hutter war auch Forster bei seinen Versuchen Ableitungen aufzuzeigen nicht fehlerfrei und bringt etwa die Wurzel ישר (Nr. 681) mit dem Nomen אֲדָרָא (Adler) in Verbindung, was sowohl lexikalisch als auch semantisch falsch ist.

3.2.2. Johannes Avenarius – Wurzelprinzip und Sprachableitung

Johannes Avenarius wurde 1516 im böhmischen Eger geboren. Ab 1540 studierte er in Wittenberg und erwarb 1558 den Magister in Theologie. Nach Tätigkeiten als Pfarrer in Kursachsen und als Diakon am Dom Freiberg wurde er 1573 als Professor der hebräischen Sprache nach Jena berufen. Im folgenden Jahr erwarb er dort auch die Doktorwürde in Theologie und wurde darauf als Professor der Theologie an die

³² Dagegen bezeichnet etwa Ludwig Geiger das Werk als „Bibelconcordanz“. Geiger, Das Studium, 101.

Universität Wittenberg mit Lehrtätigkeit in hebräischer Sprache berufen. Diese Stelle hatte er allerdings nicht lange inne und war ab 1576 bis zu seinem Lebensende 1590 als Superintendent in Zeitz tätig.³³

Das wohl bedeutendste Werk des Hebraisten ist der „*Liber radicum*“³⁴ (Wittenberg, 1568), das 1588 in einer zweiten Auflage erschienen ist. Mit seinem „Buch der Wurzeln“ hat Avenarius den Anspruch, die Wurzeln des Hebräischen umfassend darzustellen, da diese die Grundlage zum Verstehen der Sprachen seien. Das Motiv findet sich auch in Hutter's lexikografischer Arbeit wieder.

Wie Hutter geht Avenarius im Vorwort seines Wörterbuches von einer besonderen Stellung des Hebräischen aus:

*„Quare agenda gratiae DEO sunt pro hoc singulari dono & beneficio, quòd ab initio mundi, in ipso diluvio, in confusione Babylonica, inter ruinas denique & vastationes imperiorum, hanc linguam conservavit, & subinde aliquos ad eandem repurgandam excitavit: Ac reverenter eam suo quisque loco discendo amplectamur, & ad posteritatem propagando colamus, ne noticia DEI extinguatur aut obscuretur, quae certè lucet in ipsius verbo hac lingua patefacto.“*³⁵

„Daher ist Gott zu danken für dieses einzigartige Geschenk und Segnung, weil er von Anbeginn der Welt, während der Sintflut und der babylonischen Verwirrung, zwischen den Ruinen und Verwüstungen der Reiche diese Sprache bewahrt hat und gleich darauf andere anregte, diese zu bereinigen: Und ehrerbietig ergreifen wir sie bei der Lehre und pflegen diese, indem wir sie für die Nachwelt verbreiten, damit die Kenntnis Gottes nicht ausgelöscht oder verborgen wird, die gewiss in dem Wort von ihm selbst leuchtet, das durch diese Sprache offensteht.“

Avenarius nimmt wie Hutter an, dass Hebräisch die göttliche Ursprache seit Anbeginn der Schöpfung sei. Im Gegensatz zu Hutter ist die babylonische Verwirrung aber nur eine Station im „historischen“ Rückblick zur Ursprünglichkeit der Sprache, während dieses Datum bei Hutter zentral für seine Argumentation ist. Das Erlernen des Hebräischen trage nach Avenarius dazu bei, dass Gottes Wort eindeutiger vernommen werden könne. Daher wird auch nur das biblische Hebräisch im Wörterbuch von Avenarius aufgenommen. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger Forster, der jüdische Quellen für die Hebraistik ausschloss, verweist Avenarius im Vorwort auf die Benutzung solcher Quellen zur besseren Darstellung des Hebräischen.³⁶

³³ Zur Biografie: Brückner, Avenarius, 699.

³⁴ Voller Titel: „Sefer ha-Shorashim. *Hoc est, Liber Radicum seu Lexicon Ebraicum, in quo omnium Vocabulorum Biblicorum propriae ac certae redduntur significationes, cum vera & dilucida multorum locorum scripturae sacrae explicatione.*“

³⁵ Avenarius, Sefer ha-Shorashim, 3 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

³⁶ Wie Forster schätzte aber auch Avenarius Luther und seine Einschätzung zum Hebräischstudium. So lobt er etwa Luthers Verdienst der Bibelübersetzung: „[...] *extent interpretationes multorum, quibus*

Über den Aufbau und Gebrauch seines Wörterbuches gibt Avenarius ebenfalls im Vorwort Auskunft. Der Zweck seiner Arbeit sei die Vereinfachung des Hebräischstudiums – ein Gedanke, den er mit Hutter teilt. Dabei ist die Grundannahme, dass im Hebräischen zwischen *radices* und *significationes* zu unterscheiden sei, zentral.³⁷ Damit ist zunächst auch in der Arbeit von Avenarius die Morphologie Schlüssel zum Verstehen des Hebräischen. Im Wörterbuch stehen daher auch nur *Radices*, von denen alle Formen abgeleitet werden können. Über das System seiner Methode hält er fest:

„Ante omnia sciendum, quod in derivandis vocabulis aliarum linguarum ex Ebraea nulla habeatur ratio vocalium seu punctorum Ebraicorum, nam illa nihil faciunt ad constitutionem radices, sed tantum inserviunt formis coniugationum, temporum, generum, & numerorum. Ideoque saepe aut mutantur aut abiciuntur [...].“³⁸

„Vor allem aber gilt es zu wissen, dass man beim Ableiten der Wörter vom Hebräischen in andere Sprachen die hebräischen Vokale oder Punkte nicht zu berücksichtigen hat, denn sie bewirken nichts zur Beschaffenheit der Wurzeln, sondern sie dienen nur der Konjugation der Formen, Zeiten, der Genera und Numeri. Und deswegen verändern sie sich oft oder werden weggelassen [...].“

Hierbei ist eine Tendenz festzuhalten, die auch bei der Analyse der grammatischen Arbeit Hutters deutlich wurde: Die Punktation wird gegenüber dem Konsonantenbestand untergeordnet. Zwar zeige die Punktation *Coniugatio*, *Tempus*, *Numerus* und *Genus* an, allerdings sei diese Punktation dem Konsonantenbestand in weitaus größerem Umfang Veränderungen unterworfen und verdiene daher weniger Aufmerksamkeit beim Hebräischstudium. Bei Hutter führte dies dazu, dass im Druckbild der *literae*-Unterscheidung und den Einträgen im *Cubus* nur die Konsonanten berücksichtigt wurden. Im Gegensatz dazu hat Avenarius kein eigenes System entwickelt, wie diese Grundannahme im Hebräischstudium didaktisch aufzuarbeiten ist. Ein weiterer Vergleichspunkt zu Hutter im Vorwort des „*Liber radicum*“ sind die Ansätze zu einer *Harmonia linguarum*, die aber nicht so umfänglich sind, wie das

neque diligentia neque fides in transferendis Bibliis defuit; inter quas summopere praedicanda est Germanica Reverendi viri D. Doct. Martini Lutheri versio, quae perspicvè refert & explicat Ebraei textus veritatem [...].“ („[...] es werden diese Übersetzungen von vielen hervortreten, in denen es weder an Sorgfalt noch an Glauben mangelt beim Übertragen der biblischen Bücher. Unter diesen ist die deutsche Version des ehrwürdigen Dr. Martin Luthers besonders zu loben, die die Wahrheit des Hebräischen Textes besonders zurückbringt und erklärt [...].“) Avenarius, *Sefer ha-Shorashim*, 3. Den Mehrwert des Hebräischstudiums sieht er für Theologen darin, dass sie Gottes Wort besser verstehen könnten. Hutter forderte hingegen in seinen Schriften ein Sprachenstudium für alle Menschen ein.

³⁷ Mit der Terminologie knüpft er an Forster an, die Begriffe können aber ebenso auf Hutters *literae Radicales* und *Serviles* übertragen werden.

³⁸ Avenarius, *Sefer ha-Shorashim*, 9.

huttersche Programm. Wie bereits dargestellt, verweist Avenarius auf die besondere Stellung des Hebräischen als Ursprache. Wie Hutter geht auch er davon aus, dass Hebräisch als Ursprache Quelle für die restlichen Sprachen der Welt sei:

„Ostenditur methodus ratio & modus derivandi ac formandi Graeca, Latina et Germanica vocabula ex fonte Ebraeorum, & adduntur exempla plurima, quantum hactenus indagare potui, quotidie autem offerent se plura studiosis, Eadem ratio formandi in aliis linguis observari poterit. Ego tantum in iis, quae mihi notae fuerunt, specimen quoddam praebui.“³⁹

„Es wird eine Methode, Ratio und Regel aufgezeigt, wie griechische, lateinische und deutsche Wörter aus der Quelle des Hebräischen abzuleiten und zu bilden sind. Hinzugefügt sind auch viele Beispiele, so viele ich bis hierher aufspüren konnte. Tag für Tag begegnen sie zu Hauf den Studenten. Dieselbe Ratio wird beim Formenbilden in anderen Sprachen beobachtet werden können. In diesen habe ich lediglich einige Proben gezeigt, die mir einprägsam erschienen.“

Wie später Hutter stellt auch Avenarius das Hebräische im Zusammenhang mit Altgriechisch, Latein und Deutsch dar. Im Gegensatz zu Hutter startete er aber kein ausgereiftes Konzept einer Sprachenharmonie. Allerdings finden sich im Vorwort seines „*Liber Radicum*“ Regeln, wie sich Wörter anderer Sprachen vom Hebräischen her ableiten. In seinen 14 „*REGULAE METHODICAE quae tradunt rationem formandi Graeca, Latina et Germanica vocabula ex Ebraeis*“ („methodische Regeln, die ein Verfahren lehren, um vom Hebräischen her griechische, lateinische und deutsche Wörter zu formen“) versucht er im Gegensatz zu Hutter, der von gemeinsamen morphologischen Grundsätzen ausgehend eine Sprachenharmonie verwirklichen wollte, die Sprachen mittels phonetischer Ähnlichkeiten aufeinander zu beziehen. Avenarius gibt dabei an, dass seine Methode von den Rabbinen inspiriert sei, die bereits Ableitungen des Hebräischen zu Arabisch aufgezeigt haben. Einige dieser Regeln seien an dieser Stelle vorgestellt.⁴⁰

Grundlegend für seine Regeln ist die Annahme, dass nur die Konsonanten des Hebräischen berücksichtigt werden müssen, da die Punktation für ihn eine untergeordnete Rolle einnimmt. In der ersten Regel hält er fest, dass sich die Konsonanten einer Wurzel mit derselben semantischen Bedeutung ebenso in anderen Sprachen wiederfinden. So stellt er beispielsweise der hebräischen Wurzel קטן das altgriechische „*μίσγω*“ (das nur eine Nebenform zu *μείγνυμι* darstellt), das lateinische „*misceo*“ und das deutsche „mischen“ gegenüber. Da dieses Verfahren nur in wenigen

³⁹ Avenarius, *Sefer ha-Shorashim*, 8.

⁴⁰ Neben dem Originaltext siehe auch Klein, *Die ursprüngliche Einheit*, 46-50 für eine ausführliche Darstellung der Ableitungsregeln.

Fällen glückt, erweitert Avenarius seine Regeln. So gibt er etwa in der neunten Regel an, dass es in anderen Sprachen zu einer Umordnung der Konsonanten gekommen sein könnte. Daher kann er angeben, dass die hebräische Wurzel נשק zum deutschen „küssen“ geführt habe. Letztendlich geht Avenarius in seiner letzten Regel so weit zu behaupten, dass sich die Bedeutung der Wörter in verschiedenen Sprachen verändert haben könne und die ursprüngliche Bedeutung im Hebräischen zu finden sei. Somit folgen seine Ableitungsregeln nicht wie von ihm angegeben einer strengen Methodik, sondern verlieren sich letztendlich in einer nicht zu regulierenden Beliebigkeit. Der kurze Blick auf die Ableitungsregeln zeigt, wie stark Hebraistik in der frühen Neuzeit von spekulativen Zugängen geprägt sein konnte und Hutter mit seinen Ansätzen nicht als fehlgeleiteter Fantast isoliert von den Hebraisten seiner Zeit zu betrachten ist.

Nach dieser ausführlichen Darstellung des Vorworts und der Grundannahmen von Avenarius, ist noch ein Blick auf die Gestaltung seines eigentlichen Wörterbuches zu werfen. Der Aufbau erinnert an bereits betrachtete Werke: Neben der alphabetischen Anordnung und einem programmatischen Bibelzitat zu Beginn eines neuen Buchstabens, wie auch schon bei Forster gesehen, fallen sofort die Einträge mit den größer gedruckten Wurzeln auf. Unter den Wurzeln werden kleiner gedruckt wieder die Derivate angegeben. Neben der lateinischen Bedeutung, die immer zu der Wurzel angegeben wird, können die Bedeutungen in Altgriechisch und Deutsch hinzutreten. Somit gibt es eine relative Nähe zu Hutters „*Dictionarium Harmonium*“. Diese Zusammenstellung von Sprachen im Wörterbucheintrag soll das bereits vorgestellte Prinzip der Ableitbarkeit anderer Sprachen aus dem Hebräischen heraus unterstreichen. Wurzeln sind bei Avenarius meist Grundformen der Wörter. Allerdings finden sich wie bei Hutter auch Versuche, diese auf ursprüngliche dreiradikalige Wurzeln zurückzuführen. Zum Eintrag eines Wortes können zudem noch grammatische Informationen und Beispielstellen aus der Bibel erfolgen. Dagegen gibt Hutter in seinen lexikografischen Werken immer nur Bedeutungen an und verzichtet auf solche zusätzlichen Darstellungen, die für ihn wohl dem Konzept von Hebräischunterricht als *Compendium* entgegenlaufen. Insgesamt präsentiert sich mit dem „*Liber Radicum*“ ein Wörterbuch zum Hebräischen, in dem sich zwei wichtige Grundannahmen zum Verstehen der Sprache wiederfinden, die bezeichnend für die Hebraistik der frühen Neuzeit sind und sich ebenso im hutterschen Werk finden: das morphologische Grundprinzip nach dem hebräische Formen auf ihre Wurzel zurückzuführen sind sowie der spekulative Ansatz, dass sich aus dem Hebräischen als Ursprache die Sprachen der Welt ableiten lassen.

3.2.3. Valentin Schindler – Öffnung der Hebraistik zur Semitistik

Valentin Schindler hatte von allen bisher vorgestellten Wittenberger Hebraisten das Amt des Hebräischlehrers am längsten inne. Er lebte zur selben Zeit wie Elias Hutter. Über seine Biografie ist recht wenig bekannt. 1543 wurde er in Oederan im Erzgebirge geboren. Ab 1558 nahm er das Studium in Leipzig und Wittenberg auf. 1571 wurde er als Professor für die hebräische Sprache an die Universität Wittenberg berufen und übte diese Tätigkeit bis 1594 aus. Nach Konflikten mit der lutherischen Orthodoxie wechselte er als Hebräischlehrer nach Helmstedt, wo er 1604 starb.⁴¹

Schindler war ein sehr produktiver Hebraist. Von seinen Werken sind hier die Grammatik „*Compendium Grammatices Hebraeae*“ (Wittenberg, 1603), das mehrsprachige Lernbuch „*Epitome Bibliorum*“⁴² (Wittenberg, 1578) sowie das erst nach seinem Tod veröffentlichte „*Lexicon Pentaglotton*“⁴³ (Wittenberg, 1612) im Vergleich zu Hutter vorzustellen. Mit seinen Werken begann Schindler die Wittenberger Hebraistik von den Grenzen der Theologie zu lösen und öffnete sie hin zur Semitistik.

Im Vorwort zu seinem „*Compendium Grammatices Hebraeae*“ macht Schindler, wie auch sein Zeitgenosse Hutter, deutlich, dass er Hebräisch möglichst einfach und übersichtlich als Kompendium darstellen will. Im Gegensatz zu Hutter lobt er aber die Leistungen seiner Vorgänger und will mit seinem Werk nicht grundlegend Neues schaffen. Vielmehr soll eine brauchbare Übersicht zum Hebräischen für Lernende geschaffen werden, die aus seiner langjährigen Tätigkeit als Lehrer dieser Sprache hervorgegangen ist. Die Grammatik ist in acht Kapitel unterteilt, innerhalb derer weitere Unterpunkte angezeigt werden:

- *De Orthographia* („über die Orthographie“)
- *De Literis* („über die Buchstaben“)
- *De Punctis* („über die Punktation“)
- *De Syllabis* („über die Silben“)
- *De Etymologica* („über die Etymologie“)
- *De Consignificatione* („über die Anzeiger“)
- *De Nomine* („über das Nomen“)

⁴¹ Zur Biografie: Siegfried, Schindler, 291f.

⁴² Voller Titel: „*Qoṣer ha-miqrâ - Epitome Bibliorum Continens Insigniora Veteris ac Novi Testamenti dicta Hebraice, Chaldaice, Syriace, Graece, Latine & Germanice.*“

⁴³ Voller Titel: „*Lexicon Pentaglotton Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, et Arabicum.*“

- *De Verbo* („über das Verb“)

Abschließend stehen drei kleinere Abschnitte, die Schindler nicht in seine Hauptabschnitte einordnen konnte: *Adverbium*, *Methodus Affixorum pronomium*, *Figurae Grammaticae*. Aus der Grammatik sind Aspekte vergleichend zur hutterschen Darstellung zu betrachten.

Zunächst ist auf Schindlers Ausführungen über Präpositionen im Kapitel „*De Consignificatione*“ einzugehen. Ähnlich wie bei Hutter bringt auch Schindler die Präpositionen des Hebräischen mit den lateinischen Äquivalenten in Verbindung, verwendet aber im Gegensatz zu Hutter keine lateinischen Kasusbezeichnungen. Allerdings werden die Präpositionen ל, כ, ע bei Schindler an dieser Stelle nicht aufgeführt. Im Gegensatz zu Hutter weiß Schindler bei der Präposition ע auf die ו-Assimilation zu verweisen, was etwa bei der Darstellung Hutters im Druckbild der *literae*-Unterscheidung nicht berücksichtigt wird. Auch setzt er nicht wie Hutter die assimilierte Form der Präposition als Kasusanzeiger für den Ablativ gleich.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt für die Arbeit der beiden Hebraisten findet sich im Kapitel *De Verbo*. Wie Hutter stellt auch Schindler zur Bestimmung des Verbs das Grundprinzip der Unterscheidung von *Radicales* und *Serviles* vor. Dabei ordnet er die Konsonanten des Hebräischen nach diesem Grundprinzip an, was auch in den Arbeiten Hutters begegnet ist (siehe Abb. 61 auf S. 535 im Abbildungsverzeichnis). Die Buchstaben werden nicht wie bei Münster noch weiter erläutert, sondern stehen wie bei Hutter unkommentiert als Hilfe zur Formbestimmung. Die Stämme des Verbs werden mit den hebräischen Namen bezeichnet, allerdings werden sie auch nach dem System Forsters in vier Gruppen angeordnet, um die gebräuchlichen Termini zu vereinen. Die *Tempora* folgen in ihrer Bezeichnung den gängigen Bezeichnungen, die schon bei Levita, Münster und Hutter begegnet sind. Bei der Darstellung des Verbs unterscheidet Schindler zwischen den *verba regularia* und *irregularia* („regelmäßigen und unregelmäßigen Verben“). Dies entfällt in den Arbeiten Hutters, da er ganz auf sein Druckbild vertraut, das stets die vollständige Wurzel anzeigt und somit die Frage, wie man unregelmäßige Verben erkennt, obsolet macht. Mit der Grammatik Schindlers zeigt sich erneut, dass es einen gewissen Standard der Hebraistik des 16. Jahrhunderts gab. Es finden sich immer wieder gleiche Grundannahmen und Termini zur Beschreibung des Hebräischen. Auffallend ist, dass Schindler in seiner Grammatik, die sich an Studierende richtet, ganz auf grafische Darstellungen verzichtet, die Hutter in seiner Arbeit sehr wichtig waren. An dieser Stelle wird deutlich, dass Hutter weniger durch die

inhaltliche Darstellung, als durch die didaktische Aufarbeitung der Sprache in seiner Zeit hervorsteht.

Das zweite zu betrachtende Werk Schindlers ist das „*Epitome Bibliorum*“. In diesem Werk findet sich die Frage nach den ursprachlichen Bibeltexten und deren Übersetzungen. Mit dem „*Epitome Bibliorum*“ liegt eine Zusammenstellung von Bibeltexten in sechs Sprachen vor, die laut Titelblatt für den „*usum Scholarum*“ („Gebrauch an Schulen“) gedacht ist. Aus welcher Motivation ist nun aber dieses Werk entstanden? Schindler gibt im Vorwort an, dass der Mensch durch das Bibelstudium Glaube und göttliches Heil erlange. Hierzu solle die Bibel im Idealfall in ihren ursprünglichen Sprachen gelesen werden. Mit seiner Zusammenstellung von Texten möchte Schindler aufzeigen, wie sich die Bibelübersetzungen von den Quellen wegbewegt haben und eine Hilfe beim Sprachenstudium geben.

Das Werk erinnert zunächst an Hutters „ABC Bächlein“, allerdings ist die Motivation eine deutlich andere. Während Hutter mit seinem Werk das Sprachenstudium im Überblick mit Hebräisch ins Zentrum stellt, möchte Schindler mit seinem Werk vor allem zu einem besseren Verständnis der biblischen Überlieferung beitragen. Dabei ist auch nicht Hebräisch die zentrale Sprache, sondern stets die Ursprachen der beiden Testament, also Hebräisch für das AT und Griechisch für das NT.⁴⁴ Hutter hingegen sah im Mittelpunkt seiner Bemühungen immer das Erlernen des Hebräischen und fertigte dementsprechend auch Übersetzungen neutestamentlicher Texte ins Hebräische an.

Der Aufbau des „*Epitome Bibliorum*“ unterscheidet sich deutlich vom hutterschen „ABC Bächlein“. Das Werk beginnt mit ausgewählten Bibelzitaten zum AT, auf die in der zweiten Hälfte Texte aus dem NT folgen. Auch wenn laut Titelblatt das Buch für den Gebrauch an Schulen gedacht war, fand es wohl eher Verwendung bei den im Vorwort angesprochenen *Studiosi*. Die Bibeltexte beginnen nun immer in der Ursprache, worauf die Übersetzungen folgen. Zu Beginn steht dabei das Lateinische (aus der Vulgata), Aramäisch und Syrisch (beide Sprachen müssen nicht immer dazu stehen und werden in hebräischer Quadratschrift wiedergeben, so wie es auch Hutter in seiner Polyglotte zum NT getan hat), Altgriechisch (Septuaginta) und zum Abschluss die deutsche Übersetzung Martin Luthers. Im neutestamentlichen Teil entfällt dementsprechend die hebräische Sprache.

⁴⁴ Bibelstellen des Alten Testaments, in denen Aramäisch die Ursprache ist, wurden nicht aufgenommen.

Unter dem lateinischen Text folgt eine kurze Erläuterung, wie die Übersetzung zustande gekommen ist und welche Besonderheiten es bei der Übersetzung aus der Ursprache zu berücksichtigen gibt. Diese Erläuterungen können um Verweisstellen aus der Bibel ergänzt werden, die mit der lutherischen Theologie auf Christus verweisen. Allerdings werden auch jüdische Quellen zum Verständnis der Texte einbezogen, was eine deutliche Erweiterung der Wittenberger Hebraistik seit Forster anzeigt. Insgesamt ist mit diesem Werk Schindlers eine Hilfe zum Erkennen von Übersetzungsinterpretationen gegeben, wobei eine deutlich lutherische Färbung in der Auswahl und Deutung der Texte vorliegt. Interessant im Vergleich zu Hutter ist die Sprachenauswahl: Wie in seinen Polyglotten findet sich auch hier die Aufnahme der *tres linguae sacrae* erweitert um Deutsch und einige semitische Sprachen, die in enger Verbindung zum Hebräischen gesehen wurden.

Das letzte Werk Schindlers, das näher vorgestellt werden soll, ist das „*Lexicon Pentaglotton*“. Das erst nach dem Tod Schindlers herausgegebene Lexikon diene der Zusammenstellung von Hebräisch und „*quinque dialectorum sacrae linguae*“⁴⁵ („und fünf der Dialekte der heiligen Sprache“), deren Ursprünge Schindler im Hebräischen und Aramäischen sah. Die Beschäftigung mit den Sprachen sei notwendig, um „*verum etiam uberrimum commentarium in totam Scripturam*“⁴⁶ („die wahre [und] auch reichste Nachricht in der ganzen Schrift“) zu erkennen. Aus diesem Grund will er mit seinem Wörterbuch die Entwicklung der Sprachen „*ab unâ radice in diversos surculos*“⁴⁷ („von einer Wurzel zu den verschiedenen Setzlingen hin“) nachvollziehbar machen. Die Darstellung der Sprachen im Zusammenhang ist nicht in einem rein philologischen, sondern einem theologischen Interesse begründet. Wie schon bei der „*Epitome Bibliorum*“ ist die leitende Frage Schindlers, wie verschiedene Bibelübersetzungen zustande kamen und die wahre göttliche Botschaft, die zum Heil führe, zu erkennen sei. In diesem Werk werden nun im Gegensatz zum bereits vorgestellten Werk und den Arbeiten Hutters nur Sprachen herangezogen, die tatsächlich mit dem Hebräischen zu einer gemeinsamen Sprachfamilie gehören.

Die Einträge im Wörterbuch sind alphabetisch sortiert. Anders als in Hutters „*Dictionarium Harmonicum*“ werden die Sprachen nicht einfach in ihrer Bedeutung gegenübergestellt, sondern es wird der Versuch unternommen, die Entwicklungen der

⁴⁵ Schindler, *Lexicon Pentaglotton*, 3 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

⁴⁶ Schindler, *Lexicon Pentaglotton*, 3.

⁴⁷ Schindler, *Lexicon Pentaglotton*, 3.

Sprachen aufzuzeigen. Ordnungsprinzip für die Einträge sind die dreiradikaligen Wurzeln des Hebräischen. Auf die Wurzel folgt zunächst die Bedeutungsangabe auf Latein sowie die Besonderheiten, die in der Morphologie auftreten können. Daran schließt nun der Versuch Schindlers, Ableitungen in andere semitische Sprachen vorzunehmen. Die anderen Sprachen werden ebenfalls in hebräischer Quadratschrift dargestellt, da zu dieser Zeit die Drucktypen der anderen Schriftsysteme nur in geringem Umfang zur Verfügung standen. Die Ableitungsversuche Schindlers sind in der modernen Sprachforschung nicht haltbar, stellen jedoch für seine Zeit eine bemerkenswerte Leistung dar. Im Vergleich zu Hutter ist interessant, dass sowohl Schindler als auch Hutter aus theologischen Überlegungen heraus Sprachen in Zusammenhang darstellten. Diese Grundmotivation hat jedoch zu ganz unterschiedlichen Ansätzen geführt: Während Hutter einen stark spekulativen Zugang zu den Sprachen hat, ist bei Schindler bereits ein stärkerer philologisch motivierter Zugang gegeben.

3.3. Theodor Bibliander – Die Theorie einer *Harmonia linguarum*

Mit Theodor Bibliander (1509-1564) ist ein Beispiel für die Ausprägung einer „*Harmonia linguarum*“ gegeben, die wie bei Hutter das Hebräische als Ursprache zum Ausgangspunkt nimmt. Während Hutter aus seiner Konzeption Methoden zum Spracherwerb erarbeitete, blieb Bibliander hingegen auf einer eher theoretischen Ebene mit seinen Überlegungen. Mit Bibliander, der immerhin der Nachfolger Huldrych Zwinglis (1484-1531) am Lehrstuhl für das Alte Testament in Zürich war, zeigt sich auch, dass die hutterschen Überlegungen zur Sprachenharmonie nicht die abwegigen Überlegungen eines Fantasten sind, sondern dass die Frage nach der *Harmonia linguarum* auch anerkannte Theologen und Philologen jener Zeit beschäftigte.

Theodor Bibliander wurde 1509 in Bischofszell in der Schweiz geboren. Seine Ausbildung erhielt er an der Lateinschule des Oswald Myconius (1488-1552) in Zürich. Während dieser Zeit erhielt er durch die *lectiones publicae* auch eine theologische Bildung. Zum Ende des Jahres 1525 zog Bibliander nach Basel und hörte dort Vorlesungen über das Alte Testament und die hebräische Sprache bei Johannes

Oekolampad (1482-1531) und Konrad Pellikan (1478-1556). In dieser Zeit entdeckte Bibliander seine Leidenschaft für die hebräische Sprache und wurde von Pellikan privat unterrichtet. Auf Empfehlung Zwinglis wurde er 1527 Lehrer für Rhetorik und Hebräisch an der Hohen Schule Liegnitz in Niederschlesien und blieb bis 1529 in diesem Amt. 1531 trat er nach dem Tod Zwinglis dessen Nachfolge in Zürich an und wurde Professor für die Auslegung der Septuaginta und blieb in dieser Funktion bis zu seinem Lebensende 1564.⁴⁸

3.3.1. Institutionum Grammaticorum de Lingua Hebraea liber unus

Bereits im ersten Werk Biblianders zur hebräischen Sprache, der 1535 erschienen Grammatik „*Institutionum Grammaticorum de Lingua Hebraea liber unus*“, finden sich in der Vorrede Überlegungen zur besonderen Stellung des Hebräischen unter den Sprachen, die zu seinem Konzept einer *Harmonia linguarum* führen sollten:

„*Inter omnes linguas quibus mentium sensa mutuum dantur & accipiuntur, Hebraica proculdubio primatum obtinet tum origine atque instituto, tum usu vitae, tum pulcherrimis dei ac praestantissimorum hominum elogiis.*“⁴⁹

„Unter allen Sprachen, durch die Denkvermögen gegeben und empfangen werden, hat das Hebräische zweifellos die erste Stellung inne sowohl vom Ursprung und Aufbau als auch vom Gebrauch im Leben wie auch von den schönsten Sprüchen Gottes und der vorzüglichsten Menschen her.“

Im Vorwort zu seiner Grammatik kritisiert Bibliander weiterhin das Christentum, welches trotz der Besonderheit des Hebräischen seit Hieronymus nicht mehr versucht habe, sich mit den Sprachen, insbesondere mit dem Hebräischen, zu beschäftigen. Auch kritisiert er das Judentum, welches die Kenntnis um das Hebräische bedeckt habe (eine Argumentation die sich in der antijüdisch geprägten Zeit immer wieder findet).⁵⁰ Dagegen lobt er aber auch die Leistungen der Hebraisten seiner Zeit, wie etwa Johannes Reuchlin. Durch ihre Werke werde es ermöglicht, die Sprache zu lernen und die Heilige Schrift besser zu verstehen. Von diesen im Vorwort zu einer Hebräischgrammatik formulierten Überlegungen aus sollte Bibliander in den folgenden Jahren die These über Hebräisch als Ursprache weiter ausbauen.

⁴⁸ Zur Biografie: Egli, *Analecta Reformatoria* 2.

⁴⁹ Bibliander, *Institutionum Grammaticorum*, 5 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

⁵⁰ Siehe hierzu auch Abschnitt 3.1.

3.3.2. De optimo genere Grammaticorum Hebraicorum

In der erstmals 1542 erschienenen Schrift „*De optimo genere Grammaticorum Hebraicorum Commentarius*“ stellt Bibliander die Bedeutung und Herkunft der hebräischen Sprache dar. Zu Beginn steht dabei ein Kapitel über die besondere Notwendigkeit des Studiums der hebräischen Sprache. Hierbei nimmt er die Argumentation im Vorwort seiner Grammatik auf und stellt das Hebräische als göttliche Ursprache dar, in der sich die göttliche Botschaft dementsprechend auch besonders bewahrt habe. Neben dem Heranziehen von Autoritäten der patristischen Literatur unterstützt Bibliander die These vor allem mit der Vorstellung vom Turmbau zu Babel, nach dem es zur Entwicklung der vielen Sprachen aus der einen Sprache Hebräisch gekommen sei. Dazu schreibt Bibliander:

*„Quae ante Babylonice turris extructionem communis fuit omnium hominum, et in confusione linguarum integra divino consilio remansit, ac in singulis dialectis vestigia multa & manifesta, quae indicant sermonem Hebraeum, quem domus Eber, unde Israelite descendunt, ut familiarem atque domesticum adeptus est, parentem esse omnium linguarum.“*⁵¹

„Vor dem Turmbau zu Babel war diese [die hebräische Sprache] allen Menschen gemein und blieb durch den göttlichen Plan auch während der Verwirrung der Sprachen ganz, nämlich als viele und manifestierte Spuren in einzelnen Dialekten, die zeigen, dass die hebräische Sprache, die das Haus Eber, von wo die Israeliten abstammen, wie vertraut und als Muttersprache erlangte, die Mutter aller Sprachen ist.“

Die Argumentation erinnert stark an die Ausführungen in den Werken Hutter und zeigt, wie verbreitet die Vorstellungen einer *Harmonia linguarum* mit Hebräisch als Ursprache vor dem Turmbau zu Babel bei Gelehrten in der frühen Neuzeit gewesen ist. Um die These zu unterstreichen, versucht Bibliander auch zu erklären, welche Sprachen sich vom Hebräischen her abgeleitet haben. Wie bei Hutter schwingt auch bei Bibliander die Hoffnung einer Verbesserung der menschlichen Zustände und Ende der Konflikte hin zur „*communis omnium hominum*“ („Gemeinschaft aller Menschen“) mit. Weiterhin geht Bibliander ebenfalls davon aus, dass das Studium des Hebräischen zu einer neuen Beziehung zwischen Gott und Mensch beitrage und ähnlich wie Hutter konstatiert er eine Korrelation zwischen Mensch, Sprache und Strukturen der Welt:

⁵¹ Bibliander, *De optimo genere*, 5.

„Ad eundem modum aptissimis symbolis omnium natura insignita est: ut dubitare non liceat, quin sermo Hebraicus à conditore sapientissimo atque benignissimo generi humano attributus, rationi maxime conveniat, & per naturae atque veritatis vestigia ingrediatur.“⁵²

„Nach derselben Art ist die Natur von allem durch sehr passende Symbole gekennzeichnet: Damit ist es nicht erlaubt zu zweifeln, dass die hebräische Sprache seit der weisesten und gütigsten Gründung dem menschlichen Geschlecht zugeteilt ist und mit Vernunft besonders zusammenkommt und durch die Zeichen der Natur und Wahrheit voranschreitet.“

Sehr viel vorsichtiger formuliert als bei Hutter in seinem Vorwort zur „Nürnberger Polyglotte“ ist bei Bibliander die Denkweise zu erkennen, dass der Mensch durch das Studium des Hebräischen seine eigene Vernunft und Erkenntnis der Welt hin zu einer Verbesserung der menschlichen Existenz optimieren könne. Dieser Gedanke wird nicht weiter expliziert und im Hauptwerk Biblianders *„De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius“* in dieser Form nicht weiter ausgeführt.

Um dies zu erreichen, stellt er im zweiten Kapitel seiner Schrift dar, wie das Hebräischstudium verändert werden könne. Dass dieses Studium überarbeitet werden sollte, führt Bibliander durch die Zusammenstellung von Bibelstellen vor, die in ihrer Übersetzung vom Hebräischen abweichen und somit Belege dafür sind, dass das Hebräischstudium noch nicht ernsthaft genug betrieben werde. Über diese Diskrepanzen der Bibelversionen gegenüber dem hebräischen Urtext und die Kenntnis der Sprache schreibt er:

„[...] inter maximos authores & peritissimos Hebraicae linguae sint multa obscura, multa dubia, multa controversa, multa ignorata, multa praetermissa, statui planè linguam sanctissimam nondum esse absolutè explicatam [...].“⁵³

„[...] unter den bedeutendsten und gescheitesten Autoren der hebräischen Sprache gibt es aber viele Unverständlichkeiten, viele Zweifel, viele Streitigkeiten, viel Unwissenheit und viel Übersehenes, [daher] habe ich gewiss festgestellt, dass die heiligste Sprache noch nicht vollkommen dargelegt wurde.“

Im Gegensatz zu Hutter entwickelt Bibliander aber keine neuen Ansätze, wie das Hebräischstudium verbessert werden könne. Er verweist lediglich auf Werke von Hebraisten, die für ihn die Sprache am klarsten darstellen. Zu diesen gehört Wolfgang Capito (1478-1541), der an der Baseler Universität Hebräisch lehrte und überraschenderweise auch der katholische Bischof Agostino Steuco (1496/97-1548), der Streitschriften gegen die Reformation verfasste und am Konzil von Trient mitwirkte.

⁵² Bibliander, *De optimo genere*, 7.

⁵³ Bibliander, *De optimo genere*, 20.

Mit diesem Vorgehen unterscheidet sich Bibliander deutlich von Hutter, der stets die Hebraisten seiner Zeit kritisierte und diesen seine eigenen Konzepte gegenüberstellte, von deren Erfolg er überzeugt war.

3.3.3. De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius

In Biblianders Hauptwerk „*De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius*“ (Zürich 1548)⁵⁴ liegen seine bisherigen Ansätze und Überlegungen gebündelt vor und das Konzept seiner *Harmonia linguarum* wird in neuem Umfang dargelegt. Neben einem Vorwort und einem Appendix umfasst das Werk drei Traktate mit folgendem Inhalt:

- Traktat I: Darlegung des gemeinsamen Ursprungs der Sprachen
- Traktat II: Methode zur Zusammenschau der Sprachen
- Traktat III: Einheit der Sprachen als Einheit der Religionen im Christentum

Ziel der Arbeit Biblianders ist die Darlegung, dass alle Sprachen und Schriftsysteme einen gemeinsamen Ursprung haben, der im Hebräischen angesetzt wird. Da es für Bibliander einen gemeinsamen Ursprung der Sprachen und Schriften gibt, kann demnach auch ein geordnetes Prinzip erarbeitet werden, in dem alle Sprachen zusammengeschaут werden können. Dies beschreibt Bibliander mit dem Begriff *ratio communis*. Das Erkennen eines „gemeinsamen Prinzips“, das allen Sprachen zugrunde liegt, soll weiterhin dazu führen, dass die Einheit der Religionen erkennbar wird. Die Einheit der Religionen sieht Bibliander im Christentum als universale Religion gegeben, die allen Menschen das göttliche Heil ermöglicht. Demnach sei es laut Bibliander möglich auf Grundlage von gemeinsamer Sprache und Schrift eine neue Kommunikation der Menschen zu ermöglichen, die dazu führe, dass die göttliche Heilsbotschaft erkannt und angenommen werden könne. Sprachenstudium hat somit bei Bibliander wie bei Hutter eine Verbesserung der menschlichen Verhältnisse in gesellschaftlicher und religiöser Perspektive zum Ziel. Beide gehen davon aus, dass der Mensch durch das Sprachenstudium zu einer verbesserten Kommunikation befähigt

⁵⁴ Voller Titel: „*De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius. Cui adnexa est compendiarie explicatio doctrinae recte beateque vivendi, & religionis omnium gentium atque populorum, quam argumentum hoc postulare videbatur.*“

wird, die sich in einer neuen Beziehung des Menschen zu Gott und Welt äußert. Wie stellt sich nun aber Biblianders Ansatz im Vergleich zu Hutter dar?

Bereits im Vorwort seines Werks betont Bibliander, dass Religion und Sprache eine untrennbare Einheit bilden. Mithilfe von Zitaten aus der pagan-antiken, patristischen und biblischen Literatur versucht er diese Einheit zu begründen. Demnach könne nur die Einheit der Sprachen eine Einheit der Religionen ermöglichen. Neben diesen inhaltlichen Unterschieden in der Grundauffassung Biblianders im Vergleich zu Hutter wird auch methodisch ein Unterschied im Vorwort deutlich. Während Hutter davon ausgeht, dass Hebräisch die göttliche Ursprache sei, die von allen Menschen erlernt werden solle, um die göttliche Offenbarung, die zum Heil führe, zu verstehen, sieht Bibliander das Hebräische lediglich als Ausgangspunkt für seine Arbeit zum gemeinsamen Ursprung der Sprachen. Nach Bibliander sind im Hebräischen die Grundprinzipien von Sprache enthalten, die herausgearbeitet werden müssen, um ein gemeinsames System der Sprachen, die *ratio communis*, zu erarbeiten. Dadurch sei ein besseres Studium der Sprachen möglich, das dazu führe, dass das Christentum als wahre Religion von allen Menschen erkannt werden kann und der Mensch somit das göttliche Heil erlange. Gemeinsam ist Hutter und Bibliander allerdings die Betonung der notwendigen Einheit von Sprache und Religion in einer Zeit, die als Krise wahrgenommen wird. Gegen die konfessionelle Zersplitterung, die zu Konflikten und kriegerischen Auseinandersetzungen führte, wird die Frage nach der Einheit der Sprachen gestellt.

Im ersten Traktat greift Bibliander nun die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung der Sprachen auf und gibt hierzu einen „historischen“ Abriss. Gleich zu Beginn dieses Überblicks wird über das Hebräische festgehalten:

*„Hebraeorum linguam principem et parentem esse prope confitentur omnes eruditi, et suo loco testimoniis atque rationibus comprabitur.“*⁵⁵

„Nahezu alle Gelehrten gestehen ein, dass die Sprache der Hebräer die Erste und die Mutter ist. [Dies] wird an geeigneter Stelle durch Zeugnisse und Argumente bestätigt werden.“

Damit übernimmt Bibliander, wie bereits dargestellt, eine weit verbreitete Auffassung seiner Zeit. Im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Hebraisten bleibt es aber nicht dabei, sondern Bibliander zieht entsprechende Konsequenzen aus der Annahme, dass Hebräisch die göttliche Ursprache sei. Um diese Annahme zu verifizieren, gibt

⁵⁵ Bibliander, *De ratione communi*, 30 (die Seitenzahlen beziehen sich auf die von Hagit Amirav and Hans-Martin Kirn herausgegebene Ausgabe).

Bibliander im Anschluss eine Zusammenstellung aller bekannten Sprachen mit einer Darstellung ihrer Ursprünge. Dabei berücksichtigt er, wie später auch Hutter in seinen Werken, die Nationalsprachen, die in jener Zeit noch als „*linguae barbaricae*“ („barbarische bzw. ungebildete Sprachen“) galten. Bibliander empfiehlt ausdrücklich das Studium dieser Sprachen: „[...] *id observandum est hodie etiam omnibus studiosis, ut studeant idem praestare in patrio sermone quisque et in Latino* [...]“. ⁵⁶ („[...] es sollte heute von allen Studenten beachtet werden, dass sie sich bemühen, eben dieses [das Erlernen von Sprachen] in der Muttersprache und ebenso in Latein voranzustellen [...]“).

Beim Studium der Sprachen hat Bibliander im Vergleich zu Hutter weniger das Hebräische im Blick. Für ihn ist die Universalsprache Latein. Daneben empfiehlt er aber auch das Studium von Altgriechisch und Hebräisch, da diese Sprachen am Kreuzestitel standen und somit allen Nationen Gottes Heil verkünden. Beim Ursprung der Sprachen betont Bibliander deutlich das Hebräische:

„*Caeterum non obscuris argumentis liquet sermonem Hebraeum esse parentem ac principium linguarum omnium* [...]“. ⁵⁷

„Jedenfalls sollte mit nicht undeutlichen Argumenten festgehalten werden, dass Hebräisch die Mutter und Erste aller Sprachen ist [...]“.

Er begründet dies im Folgenden damit, dass Hebräisch als Sprache nicht zu simpel und nicht zu komplex sei, die ältesten Namen der Welt (nach Auskunft der Bibel) hebräische Namen sind und dass sich in allen Sprachen der Welt hebräische Wörter wiederfinden. Weiterhin sieht Bibliander das Hebräische als göttliches Geschenk und argumentiert mit den antiken Autoren Marcus Vitruvius und Diodorus Siculus, die beide im ersten Jahrhundert v. Chr. lebten. Demnach habe der Mensch nach der Schöpfung nur unverständliche Laute von sich geben können bis ihm Gott mit dem Hebräischen seine „*peculiaris vox*“ ⁵⁸ („eigene Stimme“) geschenkt habe.

Bei Bibliander begegnet im Vergleich zu Hutter nicht der Gedanke einer *lingua adamica* – einer göttliche Ursprache mit Beteiligung des Menschen. Wie Hutter geht Bibliander in seiner Darstellung allerdings auch davon aus, dass der Idealzustand der einen Ursprache seit dem Turmbau zu Babel zerstört sei. Auch er stellt dieses als historisches Faktum dar. Weiterhin sieht Bibliander die babylonische Verwirrung

⁵⁶ Bibliander, *De ratione communi*, 96.

⁵⁷ Bibliander, *De ratione communi*, 122.

⁵⁸ Bibliander, *De ratione communi*, 120.

ebenfalls als Strafe Gottes für die menschliche Hybris und Sünde, allerdings legt er sie dahin aus, dass sich in dieser Strafe auf zweierlei Weise die göttliche Gnade zeige. Zum einen habe Gott statt die gesamte Schöpfung zu zerstören lediglich die Sprache des Menschen verwirrt. Zum anderen habe Gott dem Menschen die Möglichkeit der Kommunikation und des Sprachenlernens gelassen, womit die göttliche Strafe überwunden werden könne. Wie Hutter geht also auch Bibliander davon aus, dass der Mensch Sprachen lernen könne, um die babylonische Verwirrung hin zur Einheit von Sprache und Religion zu beseitigen. Im Gegensatz zu Hutter geht Bibliander allerdings davon aus, dass alle Sprachen und Schriften, auch das Hebräische, einer ständigen *mutatio* unterworfen seien. Daher sei auch Hebräisch nicht mehr mit dem göttlichen Ursprung der Sprache identisch und in seiner weiteren Darstellung kann daher auch Latein in den Rang der Universalsprache erhoben werden.

Weiterhin ist im Vergleich zu Hutter festzuhalten, dass Bibliander ebenfalls die Frage nach den menschlichen Vermögen stellt, die zu einer neuen Beziehung zwischen Gott und Welt beitragen können. Während Hutter in seinen Werken⁵⁹ dafür plädiert, dass der Mensch eine Ordnung der göttlich verliehenen Vermögen nach dem Vorbild seiner Methoden zum Sprachenlernen anstreben solle, betont Bibliander, dass der Mensch lediglich die von Gott verliehenen Vermögen nutzen müsse. Hierzu schreibt Bibliander:

*„Habemus rationem effectricem operum vere humanorum et coelestium; habemus sermonem, quo res atque rationes moderate inter nos pertractemus; habemus linguam organum excellens, si ad finem suum aptetur; habemus calamus, stylum chartam, quae linguae et sermonis vicem impleant. Illis conferamus mutuam sapientiam Dei, et accipiamus oblatum candide.“*⁶⁰

„Wir haben eine Ratio als Urheberin von wahrlich menschlichen und himmlischen Werken. Wir haben die Sprache, durch die wir unsere Angelegenheiten und Geschäfte unter uns maßvoll ausführen [können]. Wir haben die Zunge, ein ausgezeichnetes Organ, wenn sie zu ihrem Zweck bereitet wird. Wir haben Stiel, Stift und Papier, die den Austausch von Sprache und Rede erfüllen. Mit diesen lässt uns gegenseitig ergreifen und annehmen die Weisheit Gottes, die uns freimütig angeboten worden ist.“

Da jedem Menschen von Gott die Fähigkeiten mitgegeben wurden eine *ratio communis* zu erkennen, kann Bibliander die Methodik zur Erarbeitung einer solchen im zweiten

⁵⁹ Vgl. „*Principium Sapientiae*“ (S. 3f.), „Nürnberger Polyglotte“ (S. 3f.), „*Restitutio Methodi*“ (S.6-12) und „*Öffentlich Außschreiben*“ (S.6f. und 53f.).

⁶⁰ Bibliander, *De ratione communi*, 174.

Traktat seines Werks vorstellen. Die grundlegenden methodischen Schritte hält er dabei in den ersten drei Abschnitten des zweiten Traktats fest.⁶¹

I. Sprachenvergleich in der Synopse

Die Synopse als analogisch-rationale Zusammenstellung der Sprachen führt Bibliander als wichtigste Methode seiner Arbeit auf:

„Verum quia propositum argumentum latissime patet, quippe quod pollicetur ostendere communem rationem discendi tradendique, et ad usum accommodandi quamlibet linguam et literaturam, et talem quidem rationem, in qua rerum notitia cum verborum notitia coniungatur, ad hoc organi vice existat, quo res populorum universae spectandae proponantur sub conspectum datae, utque Graeci vocant ἐν συνόψει; [...].“⁶²

„Wahrlich, weil das geplante Vorhaben sehr weit offensteht, was ja verspricht, das gemeinsame Prinzip des Lehrens und Überliefers und des zum Gebrauch Anpassens, ganz nach Belieben auf Sprache oder die Schrift, und eine so große Vernunft darzulegen, in welcher das Wissen der Angelegenheiten mit Wissen der Wörter vereint wird. Zu diesem Zweck zeigt es sich in der Aufgabe eines Instruments, mit dem öffentliche Angelegenheiten zur allgemeinen Schau vorgelegt, zur Betrachtung übergeben, wie die Griechen sagen ‚in Synopse‘ [...].“

Wie bereits bei der Vorstellung des ersten Traktats dargelegt, geht Bibliander davon aus, dass es ein verbindendes Prinzip aller Sprachen, eine *ratio communis* gibt und belegt in seinem „historischen“ Überblick, dass alle Sprachen ihren vermeintlichen gemeinsamen Ursprung im Hebräischen haben. Daher sei eine Synopse der Sprachen möglich: Durch die Gegenüberstellung lasse sich das verbindende Prinzip der Sprachen und Schriften erkennen. Dabei betont er wie auch Hutter in seinen Arbeiten die Herausarbeitung morphologischer und grammatischer Parallelen zwischen den Sprachen, wohingegen der Gedanke einer phonetisch ausgerichteten Sprachenharmonie, wie etwa bei Avenarius, nicht vordergründig ist.

II. Autorität von Gelehrten und Antike

Bibliander entwickelt seine Thesen stets mit Belegen aus der antiken Literatur. Dies entspricht auch einem wichtigen Methodenansatz seiner Arbeit. Da bereits in der Antike Sprachen gelehrt und gelernt wurden sowie die ersten Verbindungen innerhalb der Sprachen erfasst wurden, hält Bibliander fest, dass

⁶¹ Weiter ausgeführt wird die Vorstellung seiner Methodik im Abschnitt *„Regulae et canones principies et communes omnium populorum sermonibus“* („Die wesentlichen Prinzipien und Regeln für die Sprachen aller Völker“), der sich ebenfalls im zweiten Traktat findet.

⁶² Bibliander, *De ratione communi*, 242.

solche Quellen unbedingt berücksichtigt werden müssen. Zudem finden sich hier die Ursprünge der Sprachen sehr viel besser bewahrt, als in neueren Texten, da Sprache einer ständigen *mutatio* („Veränderung“) unterworfen sei.

Dabei lassen sich für ihn vor allem διδασκαλία, μέθοδος und *ratio* („Lehre, Methode und Verfahren“) zum Sprachenstudium aus der antiken Literatur ableiten. Von den zahlreichen Autoren, die Bibliander hierfür heranzieht, ist im Vergleich zu Hutter vor allem wichtig, dass er die Gestaltung des Unterrichts ausgehend vom antiken Lehrer Quintilian herleitet: Guter Unterricht zeichne sich durch eine gute Methodik aus, sowie der Berücksichtigung der Schüler durch den Lehrer, da zwar alle Schüler lernfähig, aber nicht gleichermaßen begabt seien. Methodisch weiter ausgeführt wird zudem der Dreischritt des griechischen Arzts Galenos (ca. 129/31-199/201/15), der nach Bibliander besonders zu berücksichtigen ist und sich in dieser Form auch auf seine drei Traktate übertragen lässt:

- Analyse: Zerlegung einer Sache in ihre einzelnen Bestandteile.
- Konstruktion: Zusammenführung der zuvor erarbeiteten Bestandteile.
- Definition: Zusammenfassung der beiden vorangegangenen Schritte hin zur Anwendung.

Bei seiner Darstellung werden daher methodisch immer wieder antike Autoren herangezogen. Dies begegnet bei Hutter hingegen nur selten, da dieser sehr überzeugt von der innovativen Kraft seines Programms zum Sprachenstudium war.

III. Sprachgebrauch

Als dritte wichtige Methode zur Erarbeitung der *ratio communis* benennt Bibliander die πραγματεία von Sprache und Schrift. Dies umfasst vor allem die Frage nach dem realen Gebrauch von Sprache und Schrift, was für Bibliander unerlässlich ist, um Sprachen im Vergleich gegenüberstellen zu können. Die πραγματεία umfasst drei Bereiche: Entstehung von Sprache im menschlichen Organ, Instrumente des Schreibens sowie Laut- und Schriftlehre und abschließend die Frage nach der Grammatik von Sprachen. Hierzu schreibt Bibliander:

„Itaque dicendum erit principio de lingua et ore caeterisque partibus corporis humani, quibus vox promitur, mox de stylo et calamo et aliis instrumentis scriptoriis, tum de voce,

literis, syllabis, dictionibus, oratione grammatica, dialectica, oratoria, denique de ipsa eloquentia et quae ab ea separari nullo modo potest sapientia.”⁶³

„Deshalb wird zunächst zu sprechen sein über die Sprache, den Mund und die anderen Teile des menschlichen Körpers, mit denen die Stimme hervorgebracht wird, darauf über Stift, Stiel und andere Schreibinstrumente, dann über die Stimme, die Buchstaben, die Silben, das Vortragen, die grammatische Rede, den Dialekt und die rhetorische Rede und schließlich über die Redegewandtheit selbst, von der man die Weisheit auf keine Weise trennen kann.“

Nach Bibliander sind diese Aspekte des Sprachgebrauchs zu berücksichtigen, um zu einer *ratio communis* der Sprachen zu gelangen.

Die hier skizzierten Grundmethoden Biblianders werden im Verlauf des zweiten Traktats auf die verschiedenen Bereiche von Sprache und Schrift angewandt. Im Vergleich zu Hutter fällt auf, dass seine Arbeit sehr viel theoretischer angelegt ist und weniger neue Methoden hervorgebracht hat. Zwar weiß auch Bibliander um die Bedeutung guten Unterrichts, allerdings hat er keine konkreten Methoden entwickelt, die wie bei Hutter ein Sprachenstudium von der Schule an ermöglichen sollten. Methodisch auffallend ist weiterhin, dass Bibliander zwar Hebräisch als Ursprache ansieht, da diese aber Veränderungen und Entwicklungen unterworfen war, stellt sich die Frage einer Universalsprache zur Beschreibung der *ratio communis* neu. Aus diesem Grund präferiert er Latein als Universalsprache, da hier die verschiedenen Grundregeln von Sprache und Schrift am besten zusammenkommen. Dementsprechend werden die Beispiele zur Gegenüberstellung von Sprache stets vom Lateinischen her ausgeführt. Bei Bibliander wird somit ein Unterschied zwischen Ur- und Universalsprache deutlich. Während die Ursprache die originäre Sprache aller Menschen beschreibt, die über die Zeit verloren gegangen ist, sieht Bibliander die Chancen auf eine neue Kommunikation zwischen Menschen vor allem in der Universalsprache, die allen Menschen aufgrund ihrer Vereinigung der Grundregeln von Sprachen verständlich ist. Im Gegensatz dazu spricht Hutter dem Hebräischen einen soteriologischen Wert zu und nimmt es als Ausgangspunkt für sein „heilspädagogisches“ Programm zum Sprachenstudium. Dabei unterscheidet Hutter nicht zwischen Ur- und Universalsprache.

Im dritten Traktat seines Werks stellt Bibliander das finale Ziel von Sprachen- und Schriftstudium vor: die Erkenntnis der christlichen Religion als die eine universale Religion der Welt, die allein dem Menschen zum Heil gereiche. Hierzu heißt es bei ihm:

⁶³ Bibliander, *De ratione communi*, 284.

„Cui [sapientiae] perdiscendae et explicandae et propagandae per habitati orbis universa climata et tractus, iure optimo destinatur cognitio linguarum. [...] quenam sit vera sapientia, vera summi Dei religio, verissima pietatis doctrina in tanta non modo Christianorum et Iudaeorum et Turcarum, atque aliorum Machumetanorum, verum etiam ipsorum Christianorum inter ipsos dissensione de sapientia vera et doctrina et religione.“⁶⁴

„Die Kenntniss der Sprachen wird nach bestem Recht festgesetzt, um diese [Weisheit] in allen Klimazonen und Gegenden der bewohnten Welt zu lernen, zu erklären und zu verbreiten. [...] was denn wahre Weisheit, wahre Religion des höchsten Gottes und wahrste Lehre der Frömmigkeit sei, in dem so großen Dissens über wahre Weisheit, Lehre und Religion nicht nur bei den Christen, Juden, Türken und Muslimen, sondern auch unter Christen selbst.“

Wie Hutter konstatiert auch Bibliander einen Zusammenhang zwischen Sprachenstudium und Erlangung des Heils. Bei Bibliander ist das Sprachenstudium allerdings Voraussetzung dafür, dass alle Menschen die eine wahre Religion, die zum Heil führe, erkennen können. Diese eine Religion ist für ihn das Christentum. Dabei erhofft er sich, dass durch die Kenntniss der Sprachen alle Menschen unabhängig von ihrer Herkunft und Religion die christliche Heilsbotschaft annehmen können. Ebenso sieht Bibliander aber auch die interkonfessionellen Streitigkeiten des Christentums und erhofft sich eine Einigung der Christen untereinander. Um diese Zielstellung zu belegen, bringt Bibliander in der Folge Ausführungen zu den Religionen und Philosophien hinsichtlich ihrer Übereinstimmungen zum Christentum an. Dabei versucht er das Model der *ratio communis* der Sprachen auf die Religionen hin zu übertragen.

Am Ende seiner Darstellung steht die Einsicht, dass nur durch die Mission die Religionen und Völker der Welt zum Christentum bewegt werden können. Hierfür sind die Kenntnisse von Sprache unbedingt notwendig. Weiterhin geht Bibliander davon aus, dass die verbesserte Kommunikation durch seine Ausführungen zum Sprachstudium in einer *ratio communis* auch zu einer Einigung der verschiedenen Konfessionen des Christentums beitrage. Um diese Ziele zu verwirklichen, stellt Bibliander abschließend auch noch die für ihn „wahre“ christliche Lehre dar, welche die Basis für die Mission und die Verständigung der christlichen Konfessionen sein kann. Daran anknüpfend fügt er in einem Appendix eine Auswahl wichtiger christlicher Texte (Dekalog, Apostolicum, Nizänum, Vaterunser) in mehreren Sprachen an, ähnlich wie Hutter mit seinem „ABC Büchlein“. Im Vergleich zu Hutter ist bei der Zusammenstellung der

⁶⁴ Bibliander, *De ratione communi*, 508.

Sprachen kein fester „Kanon“ ersichtlich, der in seinen Werken an der Tetrade von Hebräisch, Griechisch, Latein und Deutsch erkennbar ist.

Bei den Zielen Biblianders wird deutlich, wie nahe sich Hutter und Bibliander in ihren Grundüberlegungen standen und sich doch im Detail voneinander unterschieden. Beide erhofften sich von der Einheit der Sprachen die Einheit der Religionen und Menschen. Aber gerade in der konkreten Methodik und in der Stellung und Bedeutung des Hebräischen innerhalb der *Harmonia linguarum* sind deutliche Unterschiede zwischen den beiden Hebraisten festzustellen. Mit seinen Werken lieferte Bibliander einen wichtigen Beitrag zur Frage nach der Vergleichbarkeit von Sprachen hin zur Ur- und Universalsprache, auf die Werke der *Harmonia linguarum* in der Folgezeit zurückgreifen konnten.

3.4. Michael Neander – Hebräischunterricht an Schulen

Nach den zahlreichen Beispielen aus universitären Kontexten steht zum Abschluss ein Vertreter der Hebraistik des 16. Jahrhunderts, der wie Elias Hutter den Hebräischunterricht bereits an Schulen einforderte und umsetzte.

Michael Neander (1525-1595) stammte aus der Niederlausitz und studierte ab 1544 an der Universität Wittenberg. Dort lernte er auch Luther und Melanchthon kennen. Auf Empfehlung von Melanchthon trat er 1547 seine erste Stelle als Lehrer an der Schule in Nordhaus an. 1550 wurde Neander als Lehrer an die Klosterschule in Ilfeld berufen, was ihm ebenfalls durch eine Empfehlung Melanchthons ermöglicht wurde und blieb dort bis zu seinem Lebensende 1595. 1559 wurde er Rektor der Schule. Neander wirkte nicht nur als Lehrer, auch die theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit interessierten ihn. Weiterhin war Neander im medizinischen Gebiet tätig.⁶⁵

Als Pädagoge achtete Neander vor allem auf eine systematische Schulausbildung, die auf ein akademisches Studium vorbereiten sollte und betonte dabei die Bedeutung des Sprachenstudiums. Um eine Verbesserung des Unterrichts zu gewährleisten, verfasste er zahlreiche Lehrbücher zu allen Bereichen der schulischen Fächer, von denen zwei zur hebräischen Sprache betrachtet werden sollen. Die Schulbücher Neanders wurden bis zum Ende 17. Jahrhundert genutzt und neu aufgelegt. Ähnlich wie Hutter fertigte

⁶⁵ Zur Biografie: Baur, Neander, 341-345 und Steiger, Neander, 585-587.

Neander auch Übersetzungen bekannter religiöser Texte an, wie etwa zu Luthers „Kleinen Katechismus“, um das Erlernen der Sprachen mithilfe von bereits bekannten Texten zu erleichtern.⁶⁶ Neander ist der einzige, der hier aufgeführten Hebraisten, welcher einen persönlichen Kontakt zu Hutter hatte.⁶⁷ Neander wurde dabei durch den Unterstützer Hutters am kaiserlichen Hofe, Peter Monau, sowie dem Hebräischprofessor Christoph Hammer aus Jena⁶⁸ auf Hutter aufmerksam gemacht. In seinem Schreiben vom August 1585 äußert sich Neander, dass er begeistert von Hutters Werk sei und dafür betet, dass er weitere Unterstützung erhalte.

Zu Beginn der Betrachtungen steht kein Lehrbuch, sondern die „Bedencken wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen“. In dieser Schrift legt Neander Zeugnis über seine Ziele und Methoden ab und stellt dar wie sich der Unterricht gestalten solle.

3.4.1. Bedencken wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen

In der 1581 erschienen Schrift „Bedencken wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen“⁶⁹ liegt ein systematischer Lehrplan vor, was Schülern wann unterrichtet werden soll, damit sie nach der Schule zu einem Studium an der Universität oder der Ausübung eines Berufs befähigt sind. Ein solcher Lehrplan ist durchaus nicht selbstverständlich an Schulen des 16. Jahrhunderts. Dabei sieht Neander das Sprachenstudium als besonders notwendig an, um die Vorbereitung der Schüler auf die spätere Ausbildung zu erreichen. Wie Hutter kritisiert er ebenfalls den Sprachenunterricht seiner Zeit und schreibt hierzu:

„[...] junge Knaben [werden] / von andern *Studiis*, verhindert / und one ursach / mit so vielen widerwertigen / und vier mal newen / und *diversis praeceptis Grammaticae*, geplaget / und [werden] darüber trawig / und verdrossen [...].“⁷⁰

Die Einforderung von Bildung und Sprachenunterricht ist bei Neander im Gegensatz zu Hutter sehr viel weniger religiös motiviert, hat aber auch die Vermittlung von

⁶⁶ Zum Gesamtwerk Neanders: Steiger, Neander, 587-591.

⁶⁷ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 19f.

⁶⁸ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 72-74.

⁶⁹ Voller Titel: „Bedencken Michaelis Neandri, An einen Guten Herrn und Freund / Wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen / Das er one groß jagen / treiben / und eilen / mit Luft / und Liebe / vom sechsten Jahr seines alters an / biss auff das achtzehende / wol und fertig lernen möge Pietatem / linguam Latinam, Graecam, Hebraeam, Artes, und endlich universam Philosophiam.“

⁷⁰ Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 6 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

christlichen Inhalten vor Augen. Den Schwerpunkt seines Lehrplans stellt allerdings das Sprachenstudium dar, das „in *Philosophia, in Theologia, Medicina, Iurisprudentia*, und allen andern guten / und zu diesen Leben nötigen dingen“⁷¹ benötigt werde und eine unbedingte Vorbereitung auf Universität und Beruf darstelle. Bei den Sprachen gebe es „[...] keine herrlichere / schönere / und nötigere [...] / denn *Graeca* und *Latina*.“⁷² Um das Erlernen von Sprachen zu erleichtern, betont Neander, wie auch Hutter, in seinem Werk die Notwendigkeit Grammatik als *Compendium* darzustellen. Wie sich dies bei Neander darstellt, wird noch zu zeigen sein. Weiterhin entwickelt er wie Hutter die Idee eines „ABC BÜCHLEINS“, in dem die Sprachen vorgestellt und anhand wichtiger religiöser Texte (mit lutherischer Prägung) vermittelt werden. Im Gegensatz zu Hutter sah er ein solches Werk nur für Latein und Deutsch im Zusammenhang vor. Hierzu heißt es bei Neander:

„[...] das man neben dem gülden Kleinodt Lutheri / dem kleinen Catechismo / so die Kinder fertig auswendig lernen / ein *Biblidia*, das ist / eine kleine Bibel hefte / darinnen alle fürneme Sprüche der heiligen Schrift / von allen *capitibus doctrinae Christianae, de vita pia, decente*, und *sanctis moribus*, alles nach Ordnung der Bücher / und der *Capitum*, von anfang der Bibel / biß zum ende / Lateinisch und Deutsch gesetzt [...].“⁷³

Neander gestaltet den Lehrplan nach Alter gestaffelt, dabei empfiehlt er ab sechs Jahren das Erlernen von Latein und Deutsch, im dreizehnten Lebensjahr soll Griechisch hinzukommen und mit sechzehn Jahren schließlich auch Hebräisch. Hier zeigt sich, dass Hebräisch im Vergleich zu Hutter eine deutlich untergeordnete Rolle gegenüber Latein und Griechisch hat. Auch wird der Beginn des Hebräischstudiums später als bei Hutter angesetzt, der in seinem „Offentlich Außschreiben“ das Erlernen von Hebräisch im Zusammenhang mit anderen Sprachen in der Zeit von 10-14 Jahren vorgesehen hat. Dennoch sticht Neander mit seiner Berücksichtigung des Hebräischen in seiner Zeit hervor und muss Kritikern begegnen, die meinen „[...] man solle die Jugend mit der hebraeischen Grammaticken zu frieden lassen / und dasselbe *Studium* sparen / biß sie erwachsen / und nu anfangen *Theologiam* zu studieren / und der Kirchen zu dienen [...].“⁷⁴ Diesen Kritikern begegnet Neander mit drei Argumenten für den Hebräischunterricht an Schulen:

⁷¹ Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 27.

⁷² Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 27.

⁷³ Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 24f.

⁷⁴ Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 63.

- I. Neander folgt lediglich dem Wunsch der Jugendlichen Hebräisch zu lernen: „[...] wie man hie viel klagen höret / von gelerten grossen *Theologis*, so in der Jugend keine gelegenheit *Hebraeam linguam* zu lernen gehabt / und die gleich wol noch gerne lernen wolten [...].“⁷⁵
- II. Der Hebräischunterricht trägt zu einem besseren Verständnis der Bibel bei: „[...] aus des Herrn Lutheri Schrifften / und Predigten [erfahren wir] / wie oft ein einig hebraisch wort / eine einige hebraische *Phrasis* mehr thue / zeige / und weise einem / so die Sprache kan / denn grosse lange *Commentarii* thun können [...].“⁷⁶
- III. Das wohl stärkste Argument Neanders ist aber die Feststellung, dass „[...] *Hebraea Lingua*, nicht allein den *Theologis* nütz / Sondern auch nötig / allen *Studiosis*, worauff sie auch jr lebenlang gedencken zu beharren / dieweil sie *alma mater* ist / *omnium linguarum omnibus aetatibus omnium gentium*, welche alle aus irem Leibe gekommen / denen sie alle gibt / und wiederumb von keiner Sprache etwas nimpt / oder entlehnet / Und keine Sprache in der Welt so ungeschaffen / die nicht *Vocabula Hebraea*, von der Mutter / als zu ihrem Erbtheil behalten [...].“⁷⁷

Dieses dritte Argument Neanders für den Hebräischunterricht zeigt, wie verbreitet der Gedanke vom Hebräischen als Ursprache gewesen ist. Wie Hutter sieht Neander dabei in seiner Argumentation die Möglichkeit vom Hebräischen her auf die anderen Sprachen zu schließen. Allerdings bleibt es bei diesen Überlegungen. Eine *Harmonia linguarum* wie Hutter hat er nicht ausgearbeitet. Allerdings verweist Neander in seiner Schrift auf solche Werke, was anzeigt, dass er wohl durchaus mit dem Gedanken einer *Harmonia linguarum* sympathisierte, diese aber nicht in den Unterricht einbrachte.⁷⁸ Auch zeigt sich an dieser Stelle erneut, dass in der Hebraistik der frühen Neuzeit der Gedanke vom Hebräischen als Ursprache weit verbreitet war, aber nicht alle Hebraisten wie Hutter versuchten diese Grundannahme mittels einer Sprachenharmonie auszuführen.

Wie sich der Hebräischunterricht im Detail gestaltet, führt Neander in seinem Schreiben nicht aus. Allerdings empfiehlt er zum Erlernen der Sprache neben eigenen

⁷⁵ Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 64.

⁷⁶ Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 64.

⁷⁷ Neander, *Bedencken wie ein Knabe*, 65.

⁷⁸ Wie Neander Hutters Ansätzen zur „*Harmonia linguarum*“ gegenüberstand, wird aus dem kurzen Schreiben von 1585 nicht ersichtlich.

Grammatiken die bereits vorgestellten „*Münsteri* und *Eliae Levitae Grammaticen*“. Um einen Eindruck zu gewinnen, wie Neander im Vergleich zu Hutter Hebräisch an Schulen lehrte, sollen seine zwei Grammatiken zur Sprache vorgestellt werden.

3.4.2. *Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae*

Zu Beginn sollen die 1581 erschienenen „*Tabulae*“⁷⁹ stehen, in denen das Bestreben Neanders Hebräisch als *Compendium* verständlich an Schulen zu lehren am deutlichsten wird. Das Werk beginnt mit einem Inhaltsverzeichnis, was durchaus ungewöhnlich für Werke der frühen Neuzeit ist und den Gebrauch der Grammatik erleichtert. Dabei führt Neander sechs Kapitel auf:

- I. Laut- und Schriftlehre
- II. Das Verb
- III. Das Nomen
- IV. Affixe und Punktation
- V. *Litterae Serviles* und Punktation
- VI. Pronomen

Die Grundanordnung und der Inhalt der Kapitel erinnern dabei an bereits vorgestellte Grammatiken jener Zeit. Der Grammatik vorangestellt ist ein Vorwort Neanders, das sich an die „*adolescentes*“ („Heranwachsenden“) richtet. Dabei lobt er seine Methode als „*excerpta breves in has tabellas*“⁸⁰ („zusammengefasst in diesen kurzen Tabellen“), die das Erlernen des Hebräischen erleichtern soll. Mit diesen Ausführungen erinnert es auch an Hutters Ausführungen, wie Hebräisch zu vermitteln sei.

Wie gestaltet sich nun aber eine Hebräischgrammatik in Tabellenform bei Neander? Beim Blick in die Grammatik fällt auf, dass durchgängig versucht wird, durch Tabellen bzw. grafische Darstellungen das Wissen um das Hebräische zu vermitteln. Gleich im ersten Kapitel zur Laut- und Schriftlehre begegnet die Unterscheidung in *litterae Radicales* und *Serviles* – ein weiterer Beleg für die Bedeutung dieses Grundkonzepts der Hebraistik in der frühen Neuzeit. Der erste Überblick in der Laut- und Schriftlehre wird erneut im fünften Kapitel aufgegriffen: Wie schon in der Grammatik Münsters hält

⁷⁹ Voller Titel: „*Luhot ha-Diqduq – Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae succinctae & breves, collectae ex Erotematis clarissimi & doctissimi viri.*“

⁸⁰ Neander, *Grammatices Hebraeae Linguae*, 3 (das Titelblatt wird als S. 1 gezählt).

auch Neander fest, in welcher Funktion die *Serviles* auftreten können (siehe Abb. 62 auf S. 536 im Abbildungsverzeichnis). Das Innovative an der Grammatik Neanders ist aber die konsequente Nutzung grafischer Zusammenstellungen zur Grammatik. Dabei sind die einzelnen Darstellungen stets voneinander getrennt. Im Gegensatz zu Hutter, der stets auf die grafische Darstellung allein in seinen Arbeiten vertraute, findet sich bei Neander eine Zusammenstellung von Grafik und Texten, die das Dargestellte erläutert. Damit zeigt sich in diesem Werk ein Zusammenhang, der bisher weder bei den zuvor betrachteten Grammatiken, die sehr textlastig sind, noch bei den Arbeiten Hutters die sich auf grafische Darstellung von Sprache konzentrieren, begegnete. Somit ist es mit der Grammatik Neanders möglich, die Morphologie des Hebräischen grafisch zu erfassen und zugleich die grammatischen Regeln zum eigenständigen Arbeiten mit hebräischen Texten zu erhalten.

Besonders deutlich wird die Stärke dieser Vorgehensweise bei der Darstellung Neanders zum Verb. Die Übersichten hierzu sind sortiert nach *Coniugatio* (Stamm) und *Tempus* (Flexionsbereich), um eine schnelle Orientierung zu bieten (siehe Abb. 63 auf S. 536 im Abbildungsverzeichnis). Auch wird auf die unterschiedlichen *ordo verbi* (Verbklassen) geachtet und nicht nur, wie bei Hutter, das regelmäßige Verb am Beispiel פקד vorgestellt. Es bleibt aber nicht bei der grafischen Darstellung allein. Neander gibt hierzu stets gut zusammengefasste Informationen über die Bildung und Verwendung der dargestellten Formen. Somit gelingt es Neander in einer knappen Grammatik von rund achtzig Seiten die wichtigsten Phänomene des Hebräischen darzustellen und zu erläutern. Weiterhin positiv hervorzuheben in der Arbeit Neanders ist sein Bemühen unterschiedliche Termini der Hebraistik jener Zeit miteinander zu verbinden. So findet sich etwa zur Bezeichnung der Stämme die hebräische Bezeichnung, wie sie etwa auch bei Hutter begegnen, zusammen mit den lateinischen Bezeichnungen, die etwa Forster in seinen Werken nutzte.

Insgesamt wird Neander mit der Grammatik seinem Anspruch gerecht, Hebräisch als *Compendium* im Überblick darzustellen. Dabei schließt er an den Stand der Hebräischgrammatiken seiner Zeit an. Die innovative Stärke seiner Arbeit liegt allerdings in der Verbindung von klassischer inhaltlicher Beschreibung von Grammatik mit einer grafischen Präsentation der Morphologie. Dies ermöglicht Lernenden einen schnelleren Zugang zur Sprache hin zum eigenständigen Studium des Hebräischen. Dagegen war in den Arbeiten Hutters zu sehen, dass zwar sehr stark auf ein grafisches Lernen der Sprache gesetzt wird, dabei aber die inhaltliche Beschreibung von

Grammatik sowie das Anhalten zum eigenständigen Studium des Hebräischen ohne die Hilfsmittel Hutters, wie etwa das Druckbild der *literae*-Unterscheidung, entfallen. Mit Neander ist ein Beispiel gegeben, wie Hebräischunterricht in Schulen, der um eine didaktische Aufarbeitung zum leichteren Erlernen der Sprache bemüht ist, in der frühen Neuzeit aussehen konnte.

3.4.3. Sanctae Linguae Hebraeae Erotemata

Die erste Grammatik Neanders, die „*Sanctae Linguae Hebraeae Erotemata*“ (Basel, 1567) ist als Vorgänger zu den bereits vorgestellten „*Tabulae*“ sehr viel ausführlicher, nutzt allerdings nicht die grafischen Darstellungen zum Hebräischen. Die Grammatik ist wie der Nachfolger in sechs Kapitel unterteilt.

Im Vorwort zur Grammatik stellt Neander die Bedeutung des Hebräischen als Ursprache heraus. Zur Belegung seiner These verweist er auf den französischen Gelehrten Guillaume Postel (1510-1581),⁸¹ der nach Neander aufgezeigt habe, dass das Hebräische die ursprüngliche Sprache der Menschen sei. Daher kann Neander über das Hebräische festhalten:

*„Ceterum Hebraea lingua, ut caeteris in mundo linguis omnibus prior ac vetustior est, ita linguarum omnium mater existit, omnibus admista, & quasi interspersa, ut nulla gens sit, nulla lingua tam barbara, tam ve procul remota ab Hebraea consuetudine, que non materna aliqua vocabula, hoc est Hebraea, sive integra sive corrupta retineat. Hebraea enim vocabula in omni lingua reperies: [...] Inde enim, ab Hebraea in quam lingua, profluxerunt linguae omnes in orbé, propter peccatum, propter superbiam hominum, civitatem & turrim facere volentium, cuius culmen attingeret coelum [...]“*⁸²

“Im Übrigen steht die hebräische Sprache so, weil sie früher und älter als alle übrigen Sprachen in der Welt ist, als Mutter aller Sprachen hervor, mit allen vermischt, wie hineingestreut, sodass es kein Volk und keine noch so fremde Sprache, oder so weit vom hebräischen Sprachgebrauch entfernte Sprache gibt, die nicht irgendwelches muttersprachliches [Hebräisches] im Vokabular

⁸¹Postel war um die Rekonstruktion der Ursprache bemüht, die zu einer *concordia mundi*, einer Einigung der durch die vielen Sprachen zerstrittenen Menschheit, führen solle. Die älteste greifbare Sprache für diese Rekonstruktion war für Postel das Hebräische, aus dem sich nach seiner These zwei Sprachfamilien entwickelt haben: die Sprachen des Orients und Okzidents. Dabei haben laut Postel die orientalischen Sprachen das Hebräische besser bewahrt und seien daher für die Rekonstruktion von Ursprache bedeutender. Für eine eingehendere Vorstellung der Arbeiten Postels siehe: Klein, Am Anfang, 263-280. An dieser Stelle des Werks Neanders zeigt sich, dass dieser schon in frühen Werken mit dem Gedanken einer *Harmonia linguarum* sympathisierte, auch wenn er selbst keine Werke dieser Art verfasst hat.

⁸² Neander, *Erotemata*, 14f.

enthält, [sei es] nun ganz oder verschoben bewahrt – dies ist Hebräisch. Du wirst nämlich in allen Sprachen hebräische Wörter finden. [...] Daher nämlich flossen aus der hebräischen Sprache alle anderen Sprachen in den Erdkreis, wegen Sünde und Übermut der Menschen, dass sie ein Volk und einen Turm absichtlich erschufen, dessen Spitze den Himmel berühren sollte [...].“

Mit dieser Argumentation versucht Neander, nahezu identisch zu seinen späteren Ausführungen in den „Bedencken wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen“, darzustellen, warum der Hebräischunterricht bereits an Schulen notwendig sei. Dabei finden sich wieder die klassischen Denkfiguren jener Zeit vom Hebräischen als Ursprache vor der babylonischen Verwirrung (in einer Randbemerkung verweist Neander an dieser Stelle auf Gen 11), die das Werk Hutters maßgeblich beeinflussten. Neander bleibt aber bei diesen Überlegungen und entwirft kein eigenes Modell einer Sprachenharmonie. Sein Hauptanliegen war vor allem die Bildung der Jugend, wofür er das Sprachenstudium als wichtigsten Faktor ansah.

Die eigentliche Grammatik Neanders ist sehr viel weniger innovativ als die bereits vorgestellten „*Tabulae*“. Er verzichtet auf die grafische Darstellung der Grammatik, nutzt allerdings didaktisch die Methode der Erotematik: Mit Fragen werden Kapitel und Unterpunkte eingeleitet, was eine bessere Orientierung und Memorierbarkeit der Grammatik ermöglicht. Die Darstellungen folgen dem Grammatikstand seiner Zeit und müssen an dieser Stelle nicht im Detail vorgestellt werden. Mit rund 150 Seiten liegt ein recht ausführliches Werk vor, das später zum besseren Gebrauch in Form der „*Tabulae*“ abgekürzt wurde. Hier zeigt sich, welchen Einfluss die Vermittlung von Hebräisch im Unterricht auf die grammatischen Schriften hatte.

An die Grammatik angebunden sind ein Traktat Luthers über das Studium der Sprachen („*Encomium linguarum*“ – „Lobrede der Sprachen“) sowie eine Zusammenstellung von Texten aus Rabbinen, Talmud und Kabbala, die laut Neander auf Christus verweisen.⁸³ Abschließend stellte Neander für die Weiterarbeit seiner Schüler in der Grammatik einen *Catalogus* mit geeigneten Bibelausgaben, jüdischen Quellenwerken und Grammatiken zusammen. Dabei werden etwa auch die Targumim bedacht (insbesondere die Übersetzung des Targum Onkelos nach Paul Fagius, die erstmals 1546 erschien).⁸⁴

⁸³ Bereits in seinem Vorwort verweist er auf die Bedeutung jüdischer Quellen für das Hebräischstudium, gibt aber auch an, dass solche Schriften nur in Auswahl gelesen werden sollten unter der Bedingung, dass sie mit dem christlichen Glauben vereinbar sind.

⁸⁴ Neander, *Erotemata*, 406-409.

Sowohl Neander als auch Hutter waren um eine didaktische Aufarbeitung des Hebräischen für den Schulunterricht bemüht. Dabei gehen sie beide von der Grundannahme aus, dass sich die Notwendigkeit des Hebräischunterrichts an Schulen aus der besonderen Stellung der Sprache als Ursprache ergebe. Allerdings führte diese Grundannahme zu ganz unterschiedlichen Konzepten. Während Hutter daraus ein Hebräischstudium im Zusammenhang der Sprachen als *Harmonia linguarum* ableitete, das zur Verbesserung der irdischen Zustände und der Erlangung des göttlichen Heils führe, war Neander in seinen Arbeiten sehr viel stärker um eine reine Bildung von Schülern bemüht. Laut Neander trage Hebräisch zwar zu einem besseren Verständnis des göttlichen Worts bei, er schrieb der Sprache aber keinen soteriologischen Wert wie Hutter zu. Auch hat das Hebräische bei Neander eine deutlich untergeordnete Rolle gegenüber dem Lateinischen und Griechischen inne. Neander sah den Sinn des Sprachenstudiums vor allem in der Vorbereitung der Jugend auf Beruf und Studium. Auch in ihrer Methode unterscheiden sich die Hebraisten voneinander. Während Hutter vor allem auf die Unterstützung der Lernenden durch sein Druckbild der *literae*-Unterscheidung setzte und damit letztendlich einen eingeständigen Zugang zum hebräischen Text erschwerte, gelingt es Neander durch eine verbesserte Darstellung der Grammatik zu einem eigenständigen Studium des Hebräischen anzuleiten.

3.5. Fazit: Elias Hutter – Ein Hebraist seiner Zeit?

Auf Grundlage der vorgestellten Werke von Hebraisten des 16. Jahrhunderts ist zum Abschluss dieser Untersuchung die Frage, inwiefern Elias Hutter ein Hebraist seiner Zeit war, in zwei zusammenfassenden Thesen zu beantworten.

- I. Elias Hutter unterscheidet sich hinsichtlich seiner genutzten Methoden nicht von den Hebraisten seiner Zeit. Hutter war sogar durchaus unter den Kollegen seiner Zeit geschätzt, was durch die gesammelten Schreiben im „*Epistolarum libellus*“ belegt ist, in dem auch der hier vorgestellte Michael Neander positiv über Hutter schreibt. Weiterhin hat die Analyse der zeitgenössischen Hebraisten ergeben, dass Hutter vor allem mit folgenden Methoden in den „Mainstream“ der Hebraistik des 16. Jahrhunderts einzuordnen ist.

- a. Die Methode der Unterscheidung von *literae Radicales* und *Serviles* findet sich in nahezu allen betrachteten Werken. Dabei wurden im Gegensatz zu Hutter in den Darstellungen die *Radicales* und *Serviles* nicht nur aufgezählt, sondern auch hinsichtlich möglicher Bedeutungen der Konsonanten, gerade der „dienenden Konsonanten“, aufgeschlüsselt. Hier ist vor allem die Übersicht von Sebastian Münster in der „*Grammatica Hebraica Absolutissima*“ hervorzuheben.
- b. Damit zusammenhängend findet sich auch die Betonung der dreiradikaligen Wurzeln in den Wörterbüchern jener Zeit wieder. Die betrachteten Nachschlagewerke ließen stets eine Überordnung der Wurzel gegenüber daraus abzuleitenden Formen erkennen oder bestanden wie im Fall von Johannes Avenarius gesehen in einer Sammlung der Wurzeln. Für den Vergleich mit Hutter ist noch Johann Forster hervorzuheben, der im Vorwort zu seinem „*Dictionarium Hebraicum Novum*“ explizit eine Verbindung von hebräischen Wurzeln und Trinität darstellt.
- c. Auch die Methode der *Harmonia linguarum* findet sich bei den Hebraisten jener Zeit, was belegt, dass Elias Hutter mit seinen Ideen kein Phantast war, sondern auch angesehene Professoren dieses Konzept von „Sprachgeschichte“ vertraten. Dabei zeigt sich, dass es sowohl einen phonetischen Ansatz, wie bei Johannes Avenarius gesehen, als auch eine morphologische Herangehensweise, wie etwa im Werk von Theodor Bibliander, zur Erstellung einer Sprachenharmonie gegeben hat. Elias Hutter ist mit seiner Arbeit eher dem Ansatz von Bibliander zuzuordnen.
- d. Auch der Versuch das Hebräische an den Schulen zu unterrichten findet sich bereits in der Zeit Hutters. Dabei hat das Beispiel Michael Neander gezeigt, dass ebenfalls wieder ähnliche Methoden zu entdecken sind. So nutzt etwa auch Neander in seinen „*Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae*“ die grafische Darstellung zur Verdeutlichung der hebräischen Grammatik und lässt diese im Gegensatz zu Hutter nicht für sich stehen, sondern erklärt die Darstellung knapp.⁸⁵ Auch findet sich bei Neander

⁸⁵ Ob Neander dabei möglicherweise von Hutter beeinflusst wurde, der schon sehr früh ein Lernen von Hebräisch mithilfe von „*Tabulae*“ einforderte, kann durch das kurze Schreiben Neanders an Hutter nicht geklärt werden. Ein gewisser Austausch ist jedoch denkbar.

der Ansatz das Sprachenlernen mithilfe von bekannten katechetischen Texten, die bereits von Kindesbeinen an unterrichtet und verinnerlicht wurden, zu erleichtern. Im Gegensatz zu Hutter wandte Neander dies aber nicht auf das Hebräische an.

II. Hutter war aber nicht nur ein typischer Hebraist seiner Zeit, sondern zeichnet sich im Vergleich zu seinen Zeitgenossen vor allem darin aus, dass er die bereits verwendeten Methoden überarbeitet oder die Konzepte zum Verstehen und Unterrichten der hebräischen Sprache mit seinen eigenen Ansichten ausweitete. Dies äußert sich folgendermaßen.

- a. Hutters Verwendung des Grundprinzips der Unterscheidung von *literae Radicales* und *Serviles* sticht hervor, indem das Prinzip grafisch auf den Bibeltext hin angewandt wurde.⁸⁶ Diese vermeintliche Stärke des hutterschen Ansatzes barg aber auch Gefahren: Zum einen wurde eine Interpretation des Textes vorgenommen die eine Nutzung der Bibelausgabe, selbst nach damaligen wissenschaftlichen Standards, erschwerte. Zum anderen wird dem Hebräischlernenden zu viel Eigenleistung bei der Bestimmung der Morphologie des Hebräischen abgenommen.
- b. Die Betonung der dreiradikaligen Wurzel kommt bei Hutter in seinem „*Cubus alphabeticus*“ in einem ganz anderen Maße zum Ausdruck. In seinem Wörterbuch werden die Wurzeln nicht nur einfach alphabetisch geordnet, vielmehr müssen sie erst durch Kombination der hebräischen Buchstaben konstruiert werden. Dieser Vorgang soll sowohl die Verinnerlichung des Hebräischen erleichtern, indem die Sprache „greifbar“ wird, zum anderen entspricht dies Hutters Anspruch, die göttliche Ursprache Hebräisch nachzuvollziehen. Ziel Hutters ist es letztendlich auch bisher unbekannte Wurzeln des Hebräischen mit seinem *Cubus* zu rekonstruieren und das Hebräische in seiner Gesamtheit

⁸⁶ Es gab zu dieser Zeit allerdings auch Ausgaben der Hebräischen Bibel, die mithilfe eines Randapparates schwer zu rekonstruierende Wurzeln aufführen. Hierzu gehören beispielsweise die „Complutensische Polyglotte“, die Polyglotte „*Biblia Sacra Hebraicè, Graecè & Latinè*“ (Genf, 1586), die auf den französischen Gelehrten Franciscus Vatablus zurückgeht sowie die von Benedictus Arias Montanus editierte Diglotte „מקרא - *Biblia Hebraica*“ (Antwerpen, 1572). Eine Neuauflage der bilingualen Edition des Arias Montanus von 1584 nutzte Hutter zudem für die Erstellung des „Derekh ha-Kodesh“ (siehe Abschnitt 9.4.) Im Gegensatz zum Druckbild Hutters blieb es bei den beiden genannten Bibeleditionen bei Randkommentierungen. Das die Kenntlichmachung der Wurzeln auf den ganzen hebräischen Bibeltext angewandt wird, ist in der Zeit über Hutter hinaus nicht begegnet.

darzustellen. Dies führte allerdings auch dazu, dass Hutter bereits Versuche unternommen hat, Wurzeln zu rekonstruieren und in sein Werk aufzunehmen, die im biblischen Hebräisch nicht existieren.

- c. Das Konzept von Sprachenharmonie unterscheidet sich nicht methodisch von seinen Zeitgenossen, es ist im Vergleich zum Ansatz von Bibliander geradezu unterkomplex, allerdings ist inhaltlich ein Unterschied zu beobachten. Im Vergleich zu Bibliander fällt die starke Betonung des Hebräischen als Ur- und Universalsprache auf, durch die nicht nur die in der babylonischen Verwirrung verloren geglaubte Einheit der Sprache wiederhergestellt werden kann, sondern ebenso die Einheit des Menschen zur Welt und zu Gott. Hebräisch bekommt bei Hutter einen soteriologischen Charakter. Das Erlernen der Sprache führe demnach zur Erkenntnis des göttlichen Heilsplans, der Einheitlichkeit der Religion und das Verstehen der Welt. Bibliander sieht die Sprache zwar auch als zentrales Moment zur Wiederherstellung der Einheit in gesellschaftlicher und religiöser Perspektive. Das Hebräische ist dabei aber nur Ursprache, die Universalsprache ist dagegen Latein.
- d. In seiner Gestaltung von Schulunterricht unterscheidet sich Hutter an einigen Punkten deutlich von seinem Zeitgenossen Neander. Er setzt den Hebräischunterricht sehr viel früher an, während Neander für einen Beginn des Hebräischunterrichts ab sechzehn Jahren votiert, sieht Hutter mithilfe seiner Methode ein Sprachenstudium im Zusammenhang ab zehn Jahren als sinnvoll an. Dabei schätzt Hutter seine Methodik so hoch, dass er die Sprachen Hebräisch, Altgriechisch, Latein und Deutsch im Zusammenhang unterrichtet, während Neander das Studium der Sprachen aufstaffelt. Methodisch wichtig ist weiterhin, dass Hutter generell die Verwendung von Grammatiken ablehnt und selbst keine verfasst hat. Wie die Analyse seiner Didaktik im „Derekh ha-Kodesh“ gezeigt hat, reicht dies aber nicht aus, um seine Werke im vollen Umfang nutzen zu können. An dieser Stelle ist der Ansatz von Neander, der in einer Verbindung von knapper grammatischer Darstellung und grafischer Aufschlüsselung bestand, didaktisch nützlicher.

Kapitel II: Die kulturgeschichtliche Analyse

4. Christliche Hebraistik in der frühen Neuzeit: Eine Skizze der wichtigsten Entwicklungen vom Renaissance-Humanismus bis zur beginnenden Konfessionalisierung

Im zweiten Kapitel der Darstellung des hutterschen Werks ist näher auf die kulturgeschichtlichen Hintergründe einzugehen, die das Zustandekommen der Arbeit Hutters überhaupt erst ermöglicht haben. Zu Beginn steht hierbei eine überblicksartige Darstellung der christlichen Hebraistik¹ vom ausgehenden 15. bis zum beginnenden 17. Jahrhundert. Ziel ist es dabei nicht eine erschöpfende Darstellung dieser Epoche zu geben. Vielmehr sollen die zentralen Entwicklungslinien, die zu einem wiederbelebten Studium des Hebräischen in der frühen Neuzeit geführt haben, dargestellt werden. Weiterhin ist aufzuzeigen, wie sich das huttersche Werk in eben diesen Kontexten einzeichnen lässt. Der Fokus dieser Darstellung liegt dem Forschungsgegenstand entsprechend auf den Entwicklungen der christlichen Hebraistik im deutschen Reichsgebiet mit besonderem Augenmerk auf die Verläufe in den lutherischen Territorien.

4.1. Vorreformatorische Tendenzen der christlichen Hebraistik im Renaissance-Humanismus

Im Mittelalter kam der christlichen Hebraistik lediglich eine marginale Rolle zu. Andererseits gab es auch keinen kompletten Bruch zwischen Mittelalter und Renaissance, wie es viele Gelehrte der frühen Neuzeit postuliert haben, um die

¹ Der Begriff soll anzeigen, dass sich in der frühen Neuzeit im neuen Umfang eine von Christen getragene Hebraistik entwickelt hat, deren Bezüge zum Judentum sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts stark verändert haben: Von einem Wissenstransfer zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten in den Anfängen bis hin zur Reduzierung des Sprachunterrichts auf christliche Lehrer und teilweise ablehnender Haltung gegenüber jüdischen Quellen seitens dieser Lehrer. Wie sich im fünften Abschnitt dieser Studie zeigen wird, wurden zumeist die religiösen Inhalte in den jüdischen Texten abgelehnt, während philologische Erkenntnisse von jüdischen Gelehrten weiter genutzt wurden. Es gab jedoch auch eine vollständige Ablehnung jüdischer Quellen wie beim Wittenberger Hebraisten Johann Forster. Demgegenüber sind auch Versuche belegt, aus jüdischen Quellen für Christen nutzbare Heilsgeheimnisse abzuleiten, was beispielsweise im Werk Hutters beobachtet werden kann.

Renaissance als neue Epoche zu stilisieren. Hebräisch wurde im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit vor allem als Sprache des Judentums wahrgenommen und hatte aufgrund der antijüdischen Grundhaltung jener Zeit einen schwierigen Stand in der Gelehrtenkultur.² Demgegenüber genoss die hebräische Sprache, etwa über die Tradition der Kirchenväter, im gesamten Mittelalter das Ansehen einer heiligen Sprache, die zusammen mit Latein und Altgriechisch in den Kanon der *tres linguae sacrae* einzuordnen ist. Jedoch war im Mittelalter das Studium des Hebräischen durch das Konzil von Vienne (1311) auf lediglich vier Studienorte, Paris, Oxford, Bologna und Salamanca, in ganz Europa begrenzt.³ Hauptanliegen der mittelalterlichen Hebraistik war es, die Sprache als Werkzeug der „Judenmission“ zu verwenden – eine Tendenz, die sich durchaus in den Motivationen der frühneuzeitlichen Hebraisten wiederfindet. Trotz der Begrenzung des Hebräischstudiums gab es bereits im Spätmittelalter, auch im deutschen Reichsgebiet, Bemühungen von Gelehrten und kirchlichen Würdenträgern, unabhängig von einem Studium die Sprache zu erlernen. Diese Bemühungen beschränkten sich jedoch oft auf rudimentäre Kenntnisse in der Laut- und Schriftlehre.⁴ Zu einer intensiveren Beschäftigung mit der hebräischen Sprache kommt es jedoch im Rahmen des Renaissance-Humanismus. In dieser geistigen Strömung sind die Grundlagen für die christliche Hebraistik des 16. Jahrhunderts zu verorten, die letztendlich auch das huttersche Werk ermöglicht haben. Die Entwicklungen der christlichen Hebraistik dieser Zeit gehen zum Teil auch mit den Tendenzen am Vorabend der Reformation einher, wozu insbesondere die Frage nach Bildung und Bibellesen gehört.

Eine wichtige Motivation für die Bemühungen der Humanisten und auch der späteren Reformatoren war der schlecht ausgebildete Klerus jener Zeit. Für die kirchliche Laufbahn waren fundierte theologische Kenntnisse im Sinne eines akademischen Studiums nicht notwendig. Entscheidend für einen Priester jener Zeit war vor allem das korrekte Spenden der Sakramente. Von daher wurden in der Ausbildung meist Lateinkenntnisse als ausreichend angesehen, um zumindest aus dem Messbuch vorlesen

²Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 11. Hebräisch war zu dieser Zeit schon lange nicht mehr die gesprochene Sprache des Judentums, sondern die Sprache der Synagoge.

³ Über diese vier Studienorte hinaus bestanden weitere Optionen zum Erlernen des Hebräischen. So gab es etwa bei den Dominikanern ab dem 13. Jahrhundert Schulen zum Erlernen der orientalischen Sprachen in den spanischen Städten Murcia, Túnez, Barcelona, Valencia und Xàtiva. Vgl. Jung, Christen und Juden, 126.

⁴ Für ein genaueres Bild der christlichen Hebraistik im ausgehenden Mittelalter im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation ist der Aufsatz von Bernhard Walde: „Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters“ zu empfehlen.

zu können.⁵ Gerade im niederen Klerus war eine eigenständige Beschäftigung mit der Bibel, gar in den Ursprachen, wie es seit der Reformationsepoche verstärkt eingefordert und umgesetzt wurde, nicht vorgesehen. In dieser Form der theologischen Ausbildung war kein Platz für das Altsprachenstudium gegeben.

Die schlechte theologische Ausbildung wurde allerdings kritisch von den Gläubigen wahrgenommen, die sich daher um neue Wege bemühten, sich der Erlangung des göttlichen Heils zu vergewissern. Dies zeigt sich in der Frömmigkeitspraxis. Zeugnisse hierfür finden sich allerdings aufgrund der niedrigen Alphabetisierung nur bei den Gelehrten jener Zeit. Für das spätere reformatorische Schriftprinzip ist dabei vor allem die Ausrichtung an der *Devotio moderna* von Bedeutung, die an die mittelalterliche Mystik anknüpfte und das Lesen der Bibel in Nationalsprachen förderte.⁶ Ein weiterer Weg, um auf den schlecht ausgebildeten Klerus zu reagieren, war nun die neue geistige Strömung des Renaissance-Humanismus.

Der frühneuzeitliche Humanismus in seiner Gesamtheit war keine einheitliche Strömung und vertrat dementsprechend auch keine einheitlichen Positionen. Kritik an der römisch-katholischen Kirche wurde zwar geäußert, allerdings standen viele Humanisten den späteren Reformationsbewegungen eher kritisch gegenüber. Die Ursprünge des frühneuzeitlichen Humanismus sind in Italien zu verorten, mithilfe von Drucken und Briefverkehr breitete sich die Strömung europaweit aus und ein Netzwerk der europäischen Humanisten entstand, was auch ein entscheidender Faktor für das Vorankommen der christlichen Hebraistik war. Der Leitspruch der Humanisten der frühen Neuzeit war *ad fontes* – zurück zu den Quellen. Durch das Lesen antiker Texte in deren Ursprachen erhoffte man sich, Kenntnisse zur Verbesserung der menschlichen Existenz zu erlangen. Wissenschaftlich positionierte sich der Renaissance-Humanismus gegen die „scholastische Methode“ des Mittelalters.⁷ Besonders hervorzuheben innerhalb der verschiedenen Ausprägungen des Renaissance-Humanismus ist für die Frage der Hebraistik der Bibelhumanismus. Innerhalb dieser Form des Renaissance-

⁵ Die schlechte Ausbildung war aber auch dem pragmatischen Grund geschuldet, dass ein komplettes Theologiestudium kosten- und zeitaufwendig war. Ein vollständiges Theologiestudium umfasste in dieser Zeit 8-12 Jahre. Dieses umfassende Studium wurde nur von einem kleinen Anteil des damaligen Klerus absolviert, meist begnügte man sich mit einem abgeschlossenen Grundstudium der *artes liberales* oder besuchte lediglich eine kirchliche Dom-, Stifts-, oder Klosterschule oder eine der städtischen Lateinschulen. Vgl. Basse, Reformkonzilien, 158f.

⁶ Vgl. Basse, Reformkonzilien, 168.

⁷ Der Begriff „Scholastik“ wird in der neueren kirchengeschichtlichen Forschung durchaus kritisch gesehen, da es sich um keine Selbstbezeichnung handelt. Vor allem die Kritiker der Methode haben den Begriff geprägt.

Humanismus kam man zu der Einsicht, dass die Exegese der Bibel, die das göttliche Heil offenbart, nur auf Grundlage eines genauen Studiums dieser in ihren Ursprachen möglich sei. Aus diesem Grund forderte man hier das Sprachenstudium für die theologische Ausbildung des Klerus ein.⁸ Innerhalb dieser geistigen Strömung wuchs nun das Interesse an hebräischer Sprache und jüdischer Kultur, dabei vor allem unter dem Aspekt der Nutzbarmachung für Christen. Was dies für die Entstehung der christlichen Hebraistik bedeutet wird noch zu klären sein.

Die Anfänge der christlichen Hebraistik im Renaissance-Humanismus sind ebenfalls in Italien zu finden.⁹ Neben dem Osmanischen Reich konnten im Italien des ausgehenden 15. und frühen 16. Jahrhunderts jüdische Gelehrte lehren und lernen, da sie hier geduldet waren.¹⁰ Im deutschen Reichsgebiet waren Juden hingegen nur in einigen Territorien zu finden. Von der Gnade des jeweiligen Landesherrn abhängig, mussten sie hier meist in eigenen Bezirken leben, was es für deutsche Humanisten schwer machte Hebräisch vor Ort von jüdischen Lehrern zu lernen.¹¹ Die ersten Zentren christlicher Hebraistik entstanden in Venedig, Florenz und Rom¹² - von daher überrascht es nicht, dass Hutter bei den Quellen für seinen „Derekh ha-Kodesh“ auf eine Bibelausgabe aus Venedig verweist.¹³ Innerhalb dieser ersten Zentren kommt Florenz eine besondere Bedeutung zu, da hier die Anfänge von Entwicklungen beobachtet werden können, die auch für das Zustandekommen der Arbeiten Hutters wichtig sind. An der von Cosimo de Medici (1389-1464) begründeten *Accademia platonica* in Florenz erforschten Gelehrte im Rahmen einer *prisca theologia* Texte aus der antiken Philosophie, aber vereinzelt auch der jüdischen Religion erforscht. Die Zielsetzung hierfür war, aus diesen Werken heilsrelevante Aussagen für das Christentum herauszuarbeiten. Für die

⁸ Vgl. Basse, Reformkonzilien, 160f.

⁹ Siehe hierzu die Forschungsbeiträge von Daniel Stein Kokin, insbesondere seine Dissertation „The Hebrew question in the Italian Renaissance: linguistic, cultural, and mystical perspectives.“

¹⁰ Die „tolerante“ Haltung gegenüber Juden in Italien sollte jedoch nicht lange anhalten. Während unter Papst Leo X. (1513-1521) die Beschäftigung mit jüdischen Texten in hebräischer Sprache gefördert wurde und Druckereien, wie die von Daniel Bomberg (1470/80-1549) in Venedig, zur Bereitstellung solcher Werke entstanden, kam es Mitte des 16. Jahrhunderts zu einer Wende dieser Position. Unter Papst Julius III. (1550-1555) wurden 1553 alle Talmudausgaben in Rom konfisziert und verbrannt. Die Ablehnung jüdischer Texte wurde unter Papst Paul IV. (1555-1559) weitergeführt, der 1559 den „*Index Librorum Prohibitorum*“ herausbrachte, auf dem alle Bücher vermerkt waren, deren Lesen aus Sicht der römisch-katholischen Kirche als Sünde zu erachten sei. Hierzu zählten auch Werke der jüdischen Religion und Kultur. Zur Durchsetzung der Bestimmungen wurden eigens Zensoren eingestellt, die jedoch nicht flächendeckend die hebräischen Drucke überprüfen konnten. Mehr zu den Bestimmungen der Zensur hebräisch-jüdischer Drucke in Italien ist im Aufsatz von Piet van Boxel mit dem Titel „Hebrew Books and Censorship in Sixteenth-Century Italy“ nachzulesen.

¹¹ Vgl. Rummel, Humanists, 4.

¹² Vgl. Rummel, Humanists, 4.

¹³ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 4.

Beschäftigung mit der hebräischen Sprache hat sich dabei vor allem Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) hervorgetan, aber auch dessen Lehrer Marsilio Ficino (1433-1499) beschäftigte sich bereits mit dem Hebräischen. Pico lernte aber nicht nur Hebräisch, sondern beschäftigte sich auch mit der jüdischen Kabbala, die er christlich ausdeutete. Diese Anfänge der christlichen Kabbala wurden von anderen Humanisten aufgenommen und weiterentwickelt – die hier entwickelten Vorstellungen sind in das Werk Hutters eingeflossen. Daher sind die wichtigsten Linien der christlichen Kabbala eigens in einem Exkurs vorzustellen. An dieser Stelle zeigt sich, dass die Anfänge der Hebraistik darin begründet lagen, den eigenen christlichen Glauben besser zu verstehen und vermeintliche Heilsgeheimnisse Gottes zu offenbaren.

Neben den Anfängen der christlichen Kabbala sind aber auch Entwicklungen bei Humanisten zu entdecken, die in das Konzept der bereits im ersten Kapitel vorgestellten *Harmonia linguarum* einzuordnen sind. So baute etwa der in Oxford wirkende Humanist Robert Wakefield (gest. 1537) im Anschluss an den Kirchenvater Hieronymus die These vom Hebräischen als Ursprache, die es bereits vor dem Turmbau zu Babel gegeben habe, aus.

In den Anfängen der christlichen Hebraistik standen die Gelehrten vor allem vor dem Problem, dass es kaum Möglichkeiten zum Erlernen der Sprache gab. Hebräisch war die religiöse Sprache des Judentums. Juden lernten diese jedoch meist nicht mit Hilfe von Grammatiken, sondern induktiv von Jugend an. Zwar gab es bereits Grammatiken von jüdischen Lehrern zur hebräischen Sprache¹⁴ – diese waren aber in Hebräisch verfasst und somit nicht für christliche Hebraisten mit ihrer Gelehrtensprache Latein nutzbar.¹⁵

Wenn christliche Hebraisten von Juden lernten, kann man sich dieses oft so vorstellen:

„When a Christian student learned Hebrew or Aramaic from a tutor, it normally involved the tutor's reading a passage and providing a translation without much in the way of grammatical explanation.“¹⁶

¹⁴ Bei den Quellenanalysen zu Hebraisten und Reformatoren des 16. Jahrhundert hat sich gezeigt, dass gerade die grammatischen Arbeiten der Kimchi-Brüder aus dem späten 12. Jahrhundert beliebt waren.

¹⁵ Hinzu kam, dass es vielen Juden wegen der antijüdischen Haltung verwehrt blieb Latein zu lernen, weshalb sie dementsprechend auch keine allgemein verständlichen Grammatiken auf Latein verfassen konnten. Vgl. Burnett, *Christian Hebraism*, 26. Eine Ausnahme war hier etwa der bereits vorgestellte Elias Levita, der seinen Hebräischunterricht vom Lateinischen her für ein christliches Publikum entwickelte.

¹⁶ Burnett, *Christian Hebraism*, 26. Das Lesen und Wiederholen des Textes zum Erlernen der Sprache war eine Methode, die in hellenistischer Zeit weit verbreitet war und sich im Judentum bewahrt hat. Weiterhin ist dieses Vorgehen vor allem eine Tradition im aschkenasischen Judentum. Im sephardischen Judentum gab es zu dieser Zeit bereits die Bemühung das Hebräische in Form einer Grammatik zu bringen und zu

Neben dieser Schwierigkeit war es für die ersten Hebraisten dieser Zeit bereits eine Herausforderung, überhaupt einen jüdischen Lehrer zu finden. Diese hatten oft Bedenken Christen zu unterrichten. Zum einen sahen einige eine Auslegungstradition von bChag 13a, wonach Ungläubige nicht in der Schrift gelehrt werden sollen, als Verbot des Hebräischunterrichts für Christen an.¹⁷ Zum anderen hatten viele Juden aufgrund der antijüdischen Grundhaltung Bedenken als Lehrer eines Christen aufzutreten. Dennoch ließen sich die Humanisten nicht von diesen Hindernissen beirren und suchten oftmals die Lehrer in jüdischen Gemeinden auf¹⁸ und es entstand ein jüdisch-christlicher Wissenstransfer, der bereits im ersten Kapitel am Beispiel von Levita und Münster vorgestellt wurde. Generell waren gerade die Netzwerke der sowohl jüdischen als auch christlichen Hebraisten entscheidend für eine Ausbreitung der christlichen Hebraistik in der frühen Neuzeit. Dabei können nach Thomas Willi¹⁹ folgende Faktoren aufgezeigt werden, die zu einem Export der Hebraistik von ihren Anfängen in Italien über ganz Europa beitrugen:

- Es gab einen direkten Besuch der Gelehrten untereinander. Ein Beispiel hierfür ist der deutsche Humanist Johannes Reuchlin (1455-1522), der sich bei seinen Italienreisen Kenntnisse im Hebräischen erwarb und verbesserte. Dieser Weg stand allerdings nur wenigen Gelehrten aufgrund der hohen Kosten solcher Reisen offen.
- Es entstanden Drucke zur hebräischen Sprache, die schon in der Konzeption für ein christliches Publikum gedacht waren, deren Überprüfung auf Korrektheit allerdings von den sehr viel fähigeren jüdischen Mitarbeitern in Druckereien gesichert wurde.
- Durch Gastgelehrte und Austausch von Humanisten mittels Briefen konnten die Kenntnisse der Hebraistik über Italien hinaus erworben werden.

Mithilfe dieses Wissenstransfers breitete sich die christliche Hebraistik langsam in den transalpinen Gebieten aus und erreichte schließlich das deutsche Reichsgebiet. Für die Anfänge der christlichen Hebraistik im deutschsprachigen Raum sind zwei Gelehrte

unterrichten. Vgl. Burnett, Jüdische Vermittler, 180-182. In dieser Textpassage wird noch sehr viel deutlicher, wie man sich den Unterricht zwischen Christen und Juden konkret vorstellen kann.

¹⁷ Das Gebot wurde aber meist wohlwollend dahin ausgelegt, dass Christen von Juden in der hebräischen Sprache unterrichtet werden dürfen. Sehr viel kritischer war man jedoch auf jüdischer Seite, wenn Christen von Juden in die religiöse Texte wie etwa Kabbala eingeführt wurden. Vgl. Burnett, Jüdische Vermittler, 177.

¹⁸ Vgl. Rummel, Humanists, 6.

¹⁹ Nachzulesen in seinem Aufsatz: „Hebraica Veritas in Basel. Christliche Hebraistik in jüdischen Quellen“ (S. 379).

besonders hervorzuheben. Die erste Hebräischgrammatik nördlich der Alpen verfasste Konrad Pellikan (1478-1556) in Basel. Der Franziskanermönch eignete sich die Kenntnisse des Hebräischen autodidaktisch an, in späteren Jahren nahm er aber auch Unterricht beim Konvertiten Matthäus Adrianus (geb. um 1475), der für kurze Zeit als Hebräischprofessor an der Universität Wittenberg tätig war.²⁰ Seine Kenntnisse ermöglichten die 1504 herausgegebene Grammatik „*De modo legendi et intelligendi Hebraeum*“, die vor allem eine Laut- und Schriftlehre zum Hebräischen ist und die Konsonanten gemäß ihrer möglichen grammatischen Funktionen vorstellt.²¹ Pellikan schloss sich 1525 dem reformierten Bekenntnis an und wirkte als Professor für Griechisch und Hebräisch zunächst ab 1523 in Basel und schließlich ab 1526 in Zürich. Mit seiner philologisch exakten Hebraistik prägte er die ersten Schweizer Reformatoren und Hebraisten maßgeblich.

Neben Pellikan ist Johannes Reuchlin als Förderer der hebräischen Sprache im deutschsprachigen Raum zu benennen. Reuchlin war der Großonkel von Philipp Melanchthon und wirkte als Jurist und Diplomat u. a. für den deutschen Kaiser. Bei Reuchlin zeigt sich, welche Probleme christliche Hebraisten beim Erlernen der Sprache hatten und in welche Konflikte sie aufgrund ihrer Kenntnisse geraten konnten. Da es im ausgehenden 15. Jahrhundert nur wenige jüdische Gemeinden im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gab, war es für Reuchlin zunächst schwer einen Lehrer für die Sprache zu finden. Seine diplomatischen Reisen im Auftrag des Kaisers nach Italien kamen ihm hierbei jedoch zugute. Reuchlin erlernte Hebräisch bei drei jüdischen Lehrern: Kalman, Jakobus Jehiel Loans und Obadja ben Jakob Sforno (ca. 1475-1550).²² Darüber hinaus stand Reuchlin auch mit Pellikan in Kontakt.²³

Das wohl bekannteste Werk Reuchlins zur hebräischen Grammatik sind die 1506 erschienenen „*Rudimenta Hebraica*“. Die Wirkungsgeschichte dieses Werks ist in der Forschung durchaus umstritten.²⁴ Das Werk ist vor allem der Versuch Reuchlins die Arbeiten von David Kimchi (1160-1235), die Grammatik „*Michlol*“ („Gesamtheit“) und

²⁰ Vgl. Burnett, Jüdische Vermittler, 173.

²¹ Die Grammatik war dabei in ihrer Qualität durchaus umstritten, was neue Arbeiten zum Hebräischen nötig machte. Weiterhin erschien das Werk zunächst nicht eigenständig, sondern als Anhang zur Straßburger Ausgabe der „*Margarita philosophica*“, einer allgemeinen Enzyklopädie des Gregor Reisch (ca. 1470-1525). Vgl. Vanek, Philologie im Dienste, 101.

²² Vgl. Willi, Anfänge der christlichen Hebraistik, 27.

²³ Das Verhältnis der beiden Hebraisten zueinander wird im Aufsatz von Beate Ego: „Konrad Pellican und die Anfänge der wissenschaftlichen christlichen Hebraistik im Zeitalter von Humanismus und Reformation“ näher beleuchtet.

²⁴ Ein bekannter Nutzer der Grammatik Reuchlins ist etwa Martin Luther. Vgl. Burnett, Luthers hebräische Bibel, 63.

das Wörterbuch „Sefer ha-Shorashim“ („Buch der Wurzeln“) in der christlichen Gelehrtensprache Latein zur Verfügung zu stellen.²⁵ Das Werk Reuchlins war im Wesentlichen, wie es der Titel bereits verrät, ein Elementarwerk zum Lernen und Übersetzen von Hebräisch. Auf einen recht kleinen grammatischen Teil, der zwar die Morphologie, aber nicht die Syntax des Hebräischen erklärt, folgt ein sehr viel ausführlicheres Wörterbuch zur hebräischen Sprache. Das Hebräische wurde von Reuchlin aber nicht nur zum Studium der Bibel genutzt, sondern war für ihn auch Schlüssel zu den religiösen Texten des Judentums und den darin vermuteten göttlichen Heilsgeheimnissen für Christen. Dabei konzentrierte sich Reuchlin vor allem auf die Erschließung und christliche Ausdeutung der jüdischen Kabbala, worauf im noch ausstehenden Exkurs einzugehen ist.

Gerade die Beschäftigung mit jüdischen Texten brachte Reuchlin in einen Konflikt, der zeigt, dass es für christliche Gelehrte durchaus gefährlich war, Hebräisch und damit den Schlüssel zum Verstehen von Werken der jüdischen Religion und Kultur zu erlernen und sich dabei mit jüdischen Texten zu beschäftigen. Diese Auseinandersetzung ging in die Geschichte als „Judenbücherstreit“ ein.²⁶ Ausgangspunkt hierfür war der vom Judentum zum Christentum konvertierte Johannes Pfefferkorn (1469-1521). Dieser erwirkte 1509 zusammen mit dem Dominikanermönch Jakob van Hoogstraeten (1460-1527) ein kaiserliches Mandat zur Einziehung der jüdischen Bücher im Reich. Dieses konnte aber nicht durchgesetzt werden, weshalb Pfefferkorn Reuchlin als führenden Hebraisten seiner Zeit darum bat, sein Vorhaben zu unterstützen. Dies lehnte Reuchlin jedoch ab. Auf Bitte von Kaiser Maximilian I. (1459-1519) hin fertigte Reuchlin 1510 ein Gutachten zu dem Thema an und äußerte darin seine Überzeugung, dass die jüdischen Schriften nicht konfisziert und vernichtet werden sollten.²⁷ Dabei argumentiert Reuchlin etwa mit der Bedeutung kabbalistischer Schriften, die Heilswahrheiten für Christen bereithielten und zur „Bekehrung“ der Juden beitragen würden. Als Folge der Ablehnung Pfefferkorns und des Gutachtens für das jüdische Schrifttum kam es zum offenen Konflikt, in dem sich Reuchlin gegen Pfefferkorn und

²⁵ Vgl. Burnett, *Philosemitism*, 137.

²⁶ Die Darstellung dieses Konflikts bezieht sich vor allem auf die Ausführungen im Aufsatz von Wilhelm Schmidt-Biggemann: „Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala“, S. 23-27.

²⁷ Dabei zeigt Reuchlin aber auch auf, dass es seiner Meinung nach eine kleine Gruppe von jüdischen Werken gibt, die konfisziert werden sollten. Hierzu heißt es bei Reuchlin: „Uß denen yetzt zulest gemeldten büchlin mag sein, es werden etliche gefunden – aber gar wenig –, die etwas spottwort, nachred oder lesterung unßerm lieben herrn und gott Jesu und seiner werden mutter, auch den aposteln und hailigen zulegent. Deren hab ich nit mer dann zway gelesen: das ain wirt genannt Nizahon, das ander Tolduth Jeschu ha nozri [...]“. Reuchlin, *Gutachten*, II^f.

Hoogstraeten, die von der Kölner Theologischen Fakultät unterstützt wurden, behaupten musste. 1511 verfasste Pfefferkorn gegen Reuchlin den „Handspiegel“, auf den wiederum Reuchlin mit dem „Augenspiegel“ reagierte. Im Zuge des Konflikts kommt es zur Anklage unter Kaiser Maximilian I., der jedoch Reuchlins Position zugeneigt war. Dementsprechend fiel das Urteil zu dessen Gunsten aus. Bei der späteren Verhandlung in Rom vor Papst Leo X. wendete sich jedoch das Blatt. Obwohl Papst Leo X. das Studium hebräischer und jüdischer Texte förderte, musste er unter dem Druck des Dominikanerordens und des französischen Königs Ludwig XII. (1462-1515) Reuchlin verurteilen. Dieser sollte im Anschluss Stillschweigen um die Angelegenheit bewahren. Seine Schrift „Augenspiegel“ wurde verboten. Trotz des Prozesses blieb das Ansehen Reuchlins als Jurist, Gelehrter und Hebraist weitgehend unbeschädigt. Dies war vor allem seinem hohen Ansehen geschuldet, das aus seinen Diensten für den Kaiser resultierte.

Diese Episode aus den Anfängen der christlichen Hebraistik zeigt, welche Gefahren die Beschäftigung mit hebräischer Sprache und jüdischen Texten für christliche Gelehrte barg. Allerdings sollte man davon ausgehend das Verhältnis der ersten christlichen Hebraisten zum Judentum nicht verklären. Es kam zwar zu einem Wissenstransfer zwischen den Religionen und der Berücksichtigung von Texten der jüdischen Religion und Kultur, allerdings war das gegenseitige Interesse der Prämisse geschuldet, dass man sich aus der Kenntnis der jüdischen Sprache und Literatur Erkenntnisse erhoffte, die zum Heil der Christen beitragen. Das Verhältnis von frühen Hebraisten und Judentum lässt sich am ehesten als eine Art „sekundärer Philosemitismus“²⁸ kennzeichnen. Das

²⁸ Zum Begriff: Kinzig, Philosemitismus Teil II, 361-365. Kinzig arbeitet in seinem Aufsatz zum Begriff „Philosemitismus“ heraus, dass dieser von einer reinen Kenntnis des Judentums zu unterscheiden sei, da auch Antijudaisten und Antisemiten über eine hervorragende Kenntnis des Judentums verfügen können, diese aber gegen Juden einsetzen. Zur Unterscheidung der Begrifflichkeiten merkt Kinzig an: „Ein Interesse am Judentum allein ist also noch keineswegs ausreichend, um von ‚Philosemitismus‘ sprechen zu können. Vielmehr muß auch noch ein (intellektuelles und/oder praktisches) Eintreten für das Judentum hinzukommen. Entscheidend für die Abgrenzung gegenüber dem Antisemitismus ist also die Stellung zum *zeitgenössischen* Judentum.“ (Kinzig, Philosemitismus Teil II, 362.) Der „sekundäre Philosemitismus“ kennzeichne sich im Besonderen darin, dass das Judentum Objekt und nicht Subjekt der Betrachtung sei. Durch das Studium der jüdischen Texte, Religion und Lebensweise erhofften sich Nichtjuden Vorteile für die eigene Existenz.

Im Falle christlicher Hebraistik äußert sich dies etwa darin, dass man das Hebräische besser verstehen wollte oder Heilsgeheimnisse in jüdischen Texten erwartete. Das Eintreten für das Judentum zeigt sich in der für diese Arbeit relevanten Zeit des 16. und frühen 17. Jahrhunderts beispielsweise darin, dass man jüdische Schriften schützen lässt (so etwa Reuchlins Gutachten), die antijüdischen Argumente der Zeit entkräftet, einen sachlicheren Umgang mit dem Judentum auf Grundlage ihrer Schriften vorschlägt oder in einer Zeit, da gerade auf lutherischer Seite Juden als unmissionierbar galten und diese vertrieben wurden, für die Mission und das Gespräch mit Juden eintritt (zur Charakterisierung der zeitgenössischen Haltung gegenüber dem Judentum siehe den einleitenden Abschnitt von Teilkapitel 5). Am konkreten Beispiel Elias Hutters äußert sich der Zusammenhang darin, dass er von jüdischen Texten bessere

bedeutet, dass Hebräisch und Judentum nicht um ihrer selbst willen, sondern aus einer bestimmten Zielstellung heraus erforscht und geschätzt wurden. So lernte etwa Pellikan nicht allein aus einem exegetischen Interesse heraus Hebräisch, sondern auch aus einem apologetischen: Durch Kenntnis des Hebräischen und dem damit verbundenem Verstehen von jüdischen Texten seien Christen in Streitgesprächen mit Juden sehr viel besser in der Lage diese vom „wahren“ christlichen Glauben zu überzeugen.²⁹ Ebenso lassen sich auch aus den Werken Reuchlins zwei Motivationen herausarbeiten, die zur Beschäftigung mit der hebräischen Sprache und jüdischen Texten führten:³⁰

- Frage nach Erkenntnis: Die Entschlüsselung der hebräischen Sprache als göttlicher Sprache führt zum Verstehen der Welt und der letzten Heilsgeheimnisse Gottes. Dieses wird etwa durch das Studium kabbalistischer Texte ermöglicht.
- Politisch-theologisches Interesse: Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 flohen viele von ihnen in das deutsche Reichsgebiet. Diese sah Reuchlin, gemäß römischem Rechts, als potenzielle Mitbürger an, die es noch vom christlichen Glauben zu überzeugen galt. Die Haltung Reuchlins ist hierbei hervorzuheben, galten doch zu seiner Zeit Juden nicht als Bürger, sondern als Geduldete in der christlichen Gemeinschaft. Dabei sollten Juden nicht mittels Gewalt „bekehrt“ werden, sondern durch Kenntnis ihrer Sprache und religiösen Texte.³¹

Kenntnis des Hebräischen und Offenbarung von Heilsgeheimnissen für Christen erwartete, zugleich aber als Lutheraner für die „Judenmission“ und das Suchen von Gesprächen mit Juden gegen die Vorstellung der Verstockung des Judentums eintrat. Im Sinne des sekundären Philosemitismus erwartete er allerdings aus diesem Eintreten für das Judentum den Vorteil für das Christentum, dass dadurch das göttliche Heilswerk vorangebracht werden könne (mehr hierzu im noch folgenden Abschnitt 5.4.). Bei dem Begriff des „sekundären Philosemitismus“ gilt es weiterhin zu bedenken, dass ein moderner Begriff auf eine frühere Zeit angewandt wird: Die Trennlinien, ob eine Beschäftigung mit dem Judentum, aus einer philosemitischen oder antijüdischen Motivation begründet ist, kann oft nicht klar gezogen werden. Weiterhin gilt zu bedenken, dass die Autoren der Zeit nicht im Bewusstsein dieser Begriffe lebten.

Wie sich die Anwendung des Begriffs „Philosemitismus“ auf die christliche Hebraistik des 16. Jahrhunderts darstellt, ist im Aufsatz von Stephen G. Burnett: „Philosemitism and Christian Hebraism in the Reformation Era“ nachzulesen. Auf die Ausführungen im Beitrag Burnetts wird sich bei der Verwendung des Begriffs „sekundärer Philosemitismus“ in dieser Studie insbesondere bezogen.

²⁹ Vgl. Ego, Konrad Pellican, 74f.

³⁰ Nach Reichert, Die zwei Gesichter, 26f.

³¹ Die 1505 von Reuchlin verfasste Schrift „*Tütsch missive*“ belegt, dass sich auch in seinem Gedankengut die antijüdischen Argumentationslinien seiner Zeit wiederfinden. In Anlehnung an seine Ausdeutung des Tetragramms als Jesusname hält er fest, dass nur die gelehrten Juden, die die Methode der Kabbala kennen, je zu einer Bekehrung fähig seien. Das übrige Judentum sieht er aber als von Gott mit der Diaspora bzw. nicht endenden Exil bestraft an, das nicht zur Erkenntnis der christlichen „Wahrheit“ fähig sei. Vgl. Oberman, Wurzeln, 35. Weiterhin entwickelte Heiko A. Oberman die These, dass Reuchlin Juden als „Bürger zweier Welten“ ansah: „Mitbürger im Kaiserreich, Gegner im Gottesreich“. Oberman, Wurzeln, 38.

Im Wesentlichen können für die christlichen Hebraisten der frühen Neuzeit zwei Linien ausgemacht werden, wie mit dem Judentum umgegangen wurde. Diese Linien lassen sich folgendermaßen benennen:³²

- „Antijudaistische Position“:³³ Jüdische Quellen zur Erschließung der hebräischen Sprache werden abgelehnt und das Lesen solcher Texte wird als schädlich für den christlichen Glauben eingestuft. Zum Kontakt mit jüdischen Schriften kommt es höchstens, um diese polemisch gegen das Judentum verwenden zu können. Ein bereits vorgestellter Vertreter dieser Position ist der Wittenberger Hebraist Johann Forster.
- „Projudaistische Position“:³⁴ Meist im Sinne des „sekundären Philosemitismus“ werden hierbei jüdische Texte nicht um ihrer selbst willen studiert, sondern in der Hoffnung, heilsrelevante Erkenntnisse für das Christentum zu finden. Diese wurden wiederum auch für die „Judenmission“ verwendet, als Beleg dafür, dass in den jüdischen Texten die christliche Heilsbotschaft enthalten sei. Somit war diese zweite Position nicht unbedingt vorteilhafter für Juden jener Zeit.

Wie sich Hutter innerhalb dieser beiden Richtungen einordnen lässt, wird im zweiten größeren Abschnitt dieses Kapitels zu den kulturgeschichtlichen Hintergründen zu klären sein.

Es bleibt festzuhalten, dass es im Zuge des Renaissance-Humanismus zu einer neuen Beschäftigung mit der hebräischen Sprache durch christliche Gelehrte kommt. Dabei festigt sich im Humanismus das Ideal des *homo trilinguis*, der die „heiligen“ Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch beherrscht. Die Hebraistik wird dabei selten aus einem reinen Interesse an der Sprache betrieben, sondern soll dazu beitragen, die Bibel besser zu verstehen. Hierbei erhoffte man sich die Erkenntnis der *Hebraica Veritas* – der unverfälschten göttlichen Offenbarung in hebräischer Sprache, die Christen zum Heil gereicht. Weiterhin versuchten die Gelehrten jener Zeit durch Kenntnis des Hebräischen die eigene Welt und letzten Geheimnisse des göttlichen Heilsplans zu entschlüsseln, etwa durch die Beschäftigung mit der Kabbala oder den frühen Ansätzen zu einer *Harmonia linguarum*. Dabei zeigt sich auch, dass es zu einer Verengung der christlichen Hebraistik kommt, die vor allem der christlichen Religion dienlich sein soll. Diese Verengung wird sich noch deutlicher in den Reformationsbewegungen,

³² Willi, *Hebraica Veritas*, 381.

³³ Willi, *Hebraica Veritas*, 381.

³⁴ Willi, *Hebraica Veritas*, 381.

insbesondere in der lutherischen Reformation, abzeichnen, wenn die Hebraistik als Hilfswissenschaft der Theologie untergeordnet wird und sich in theologischen Rahmenkonzepten zu bewegen hat. Damit die hier aufgezeigten Anfänge der christlichen Hebraistik Bestand haben konnten, mussten folgende Bedingungen erfüllt sein:³⁵

- Es galt, der Hebraistik einen festen Platz an den Universitäten und am besten auch in den Schulen zu schaffen bzw. eine Institutionalisierung der Hebraistik zu erwirken. Zum Teil gab es bereits in dieser anfänglichen Phase der Hebraistik erste Lehrstühle, die jedoch schlecht finanziert und von dem Wohlwollen der Patrone abhängig waren. Einen solchen Lehrstuhl richtete etwa König Franz I. (1494-1547) 1530 in Paris am Collège Royal ein.³⁶ Paris wurde in der Folge zum wichtigen Zentrum der Hebraistik in Frankreich.³⁷ Hutter verweist im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ etwa auf eine von ihm verwendete Druckausgabe aus Paris.³⁸ Der erste Lehrstuhl im deutschen Reichsgebiet entstand bereits 1518 an der Universität Wittenberg (siehe zur Geschichte des Wittenberger Lehrstuhls Abschnitt 4.2.). Über die Universitäten hinaus wurde das Hebräische zudem vereinzelt an Schulen, sogenannten dreisprachigen Kollegs, unterrichtet. Franz I. richtete ebenfalls solche Institutionen ein. Die wohl bekannteste Schule dieser Art war allerdings das 1517 vom Humanisten Hieronymus Buslidius (ca. 1470-1517) begründete *Collegium Trilingue* im flämischen Löwen. Später wurde diese Einrichtung maßgeblich von Erasmus von Rotterdam (ca.1466/67/69-1536) gestaltet.
- Neben der Institutionalisierung brauchte es eine mediale Präsenz der Hebraistik über Studienorte hinaus durch entsprechende Drucke. Hebräische Drucke waren zu Beginn des 16. Jahrhunderts Teil eines eher kleinen Nischenmarktes. Dabei richtete sich der Markt bereits in dieser frühen Phase an dem neuen christlichen Publikum aus. Über 50 % der Drucke jener Zeit waren Grammatiken, Lexika, Konkordanzen und hebräische Bibeln. Die restlichen hebräischen Drucke verteilen sich auf kabbalistische Texte, „*Adversus Judeos*“-Literatur und Liturgie, die oftmals aus Stücken der hebräischen Bibel besteht.³⁹ Eine der

³⁵ Nach Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 22f.

³⁶ Vanek, *Philologie im Dienste*, 104.

³⁷ Vgl. Burnett, *Christian Hebraism*, 28.

³⁸ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 4.

³⁹ Vgl. Burnett, *Christian Hebraism*, 94.

wichtigsten Druckereien in der Anfangszeit der christlichen Hebraistik war diejenige von Daniel Bomberg in Venedig. Hier wurde unter Mitarbeit des Juden Jakob ben Hayyim (ca.1470-1538) eine frühe Standardausgabe der *Biblia Hebraica* geschaffen: die zweite Rabbinerbibel von 1524/25.⁴⁰ Während im Judentum die hebräische Sprache Bestandteil des religiösen Lebens war, wurde die Sprache im Christentum lediglich von einer kleinen Gruppe Gelehrter verstanden.⁴¹ Mit der Reformationsepoche kam es zu einer entscheidenden Transformation der christlichen Hebraistik, die sich im Erbe des Humanismus und dem neuen theologischen Prinzip der Reformation, *sola scriptura*, gründet.

4.1.1. Exkurs: Die Anfänge der christlichen Kabbala

In der frühen Neuzeit entdeckten christliche Gelehrte die jüdische Kabbala und deuteten diese entsprechend aus. Dabei kann die christliche Kabbala durchaus als eine spezielle Reaktion der Gelehrtenkultur jener Zeit auf die Frage gesehen werden, wie man auf die Verunsicherung im religiösen Leben reagieren kann, die daraus resultiert, dass die Fähigkeit der Kirche zur Heilsvermittlung angezweifelt wird. Die christliche Kabbala kann dabei folgendermaßen charakterisiert werden:

„In der frühen Neuzeit stellte die christliche Kabbala den Versuch dar, spirituelle und geheime jüdische Traditionen mit christlichen Dogmen und theologischen Spekulationen zu verbinden.“⁴²

In der christlichen Kabbala haben sich zur Erreichung dieses Ziels zwei Richtungen herausgebildet:⁴³

- die spekulativ-theosophische Richtung: Durch die Beschäftigung mit der Kabbala erhoffte man sich ein besseres Verstehen von Schöpfung, Kosmos und göttlichem Heilsplan.
- die mystisch-ekstatische Richtung: Über kabbalistische Studien glaubte man, zur Einheit des Menschen mit Gott zu gelangen.

Im Werk Hutter finden sich diese beiden Grundtendenzen wieder. Die christliche Kabbala in dieser Ausrichtung ist dabei ein durchaus typisches Phänomen der Gelehrtenkultur jener Zeit, und beantwortet die Frage, wie „Theologie, Philosophie und uralte Weisheit“⁴⁴ miteinander verbunden werden konnten, um zu einer endgültigen Wahrheit und Erkenntnis zu gelangen, die dazu führen, dass Gottes Schöpfung und Heilsplan verstanden werden können. Neben der Kabbala wurden auch andere (vermeintliche) uralte Weisheiten herangezogen und mitunter mit kabbalistischen Lehren zusammengedacht. Hierzu gehören

⁴⁰ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 99. Eine solche Rabbinerbibel diente wohl auch Hutter als Quelle zur Erstellung seiner Editionen Hebräischer Bibeln. Siehe hierzu Abschnitt 9.3.

⁴¹ Auch konnten nur wenige Menschen jener Zeit überhaupt lesen und somit die Drucke nutzen. Man geht von etwa 10% auf dem Land und 25% in der Stadt aus. Vgl. Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert, 25.

⁴² Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 1.

⁴³ Nach Rummel, Humanists, 18.

⁴⁴ Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 1.

etwa, wie auch schon im Werk Hutters gesehen, hermetische Tradition, Kombinatorik und Lullismus.⁴⁵ Weiterhin konnten auch Alchemie und Astrologie, die zu jener Zeit beide als Wissenschaften angesehen wurden, genutzt werden.⁴⁶ Die zentralen Themen, die sich in der Kabbala herausgebildet haben, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Die Frage nach dem Verstehen der göttlichen Schöpfung zur Erschließung von Welt und Kosmos. Hierbei erhoffte man sich auch „[...] Spekulationen über den Urstand der Welt, über das geistige Bild der Schöpfung in Gott, über das göttliche Urbild des Menschen in Gott.“⁴⁷
- Eng mit diesem ersten Thema hängt die Frage nach der Schöpfung der Sprache und der göttlichen Sprache zusammen (auch als *lingua adamica* bezeichnet). Durch das Erlernen der göttlichen Ursprache erhofften sich Kabbalisten einen tieferen Einblick in die göttliche Schöpfung und den göttlichen Heilsplan.
- Ein weiteres Thema, das in den Bereich Sprache gehört, ist das Ziel den Gottesnamen zu entschlüsseln und zu deuten, um die göttliche Natur besser zu verstehen.
- Was bereits in den vorherigen Themen mitangeklungen ist, ist die Frage nach der Erlangung des göttlichen Heils, gerade in eschatologischer Perspektive.

Die Motive zeigen, dass insbesondere der Aspekt Sprache wiederholt in den Fokus der christlichen Kabbala rückte. Dem Hebräischen wurde dabei ein besonderer Stellenwert als Gottessprache bzw. *lingua adamica* zugesprochen. Dabei wurde hinter der Sprache und ihren Buchstaben ein tieferer Zugang zu Weisheit und göttlicher Offenbarung angenommen. Dies zeigt sich auch an den Auslegungsmethoden, die aus der jüdischen Tradition übernommen wurden. Innerhalb der Kabbala sind drei Grundmethoden zur Auslegung des Bibeltexts zu unterscheiden:

- Notarikon: Aus den Anfangsbuchstaben eines Wortes wird ein anderes Wort abgeleitet, das im Zusammenhang mit dem Ausgangswort gesehen wird. Weiterhin konnten auch Anfangsbuchstaben verschiedener Wörter miteinander kombiniert werden und die so entstandenen Wörter in Beziehung gesetzt werden.
- Gematria: Diese Methode greift darauf zurück, dass den Buchstaben im Hebräischen auch ein Zahlenwert zugeordnet ist. Dabei wird nun der Zahlenwert für ein Wort errechnet und die Zahl gedeutet oder das Wort wird in Beziehung zu einem anderen Begriff mit demselben Zahlenwert gesetzt.
- Temurah: Die Buchstaben eines Wortes werden zu einem neuen zusammengestellt. Die so entstandenen Wörter werden im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Wort ausgelegt.

⁴⁵ Zur hermetischen Tradition siehe das „ABC Büchlein“ (S. 6) und zu Kombinatorik und Lullismus siehe „Urim we Thummim – *Cubus alphabeticus*“ (S. 3) sowie „Offentlich Außschreiben“ (S. 35f.).

⁴⁶ Im Werk Hutters wird diese Auflistung von Quellen uralten Wissens, die den Menschen zugänglich gemacht werden sollten, damit man die letzten Geheimnisse der Welt und des göttlichen Heilsplans erkennen kann, an einer Stelle besonders deutlich. Im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ zählt er entsprechende Werke auf, die er nutzte. Diese Kategorien von Werken korrespondieren dabei mit der Hoffnung der Zeit, aus eben diesen Quellen neue heilsrelevante Erkenntnisse extrahieren zu können: „*Habeo praeterea multarum linguarum variarumque rerum auctores; Cabalistas, Medicos, Philosophos, Astronomos, Astrologos & c: [...]*.“ („Ich habe zudem Autoren der vielen Sprachen und verschiedenen Angelegenheiten, [darunter] Kabbalisten, Mediziner, Philosophen, Astronomen, Astrologen und weitere [...].“) Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 12.

⁴⁷ Benz, *Die christliche Kabbala*, 35.

Die Themen und Methoden der christlichen Kabbala zeigen an, dass man diese am ehesten als eine Form der „spekulativen Philologie“⁴⁸ kennzeichnen kann – was auch auf das huttersche Werk zutrifft.

Die Hochzeit der christlichen Kabbala in der frühen Neuzeit reichte vom ausgehenden 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Nach 1560 wurden weniger neue Werke gedruckt und eher die Klassiker neu aufgelegt, doch die Beschäftigung mit der Kabbala hielt weiterhin an.⁴⁹ Die Ursprünge der christlichen Kabbala sind im italienischen Florenz beim bereits erwähnten Giovanni Pico della Mirandola zu finden. Sein Hauptwerk sind die „900 Conclusiones“ (1486), in denen er Kabbala, Hermetik, Platonismus und christliche Lehre miteinander verbindet. Ziel seiner Arbeit war die Beschreibung einer allumfassenden Weisheit, die für alle Menschen annehmbar sein sollte. Im Sinne der *prisca theologia* sah er dabei die jüdische Kabbala als besonders geeignet an, um als eine solche Weisheit von Christen angenommen zu werden. Pico selbst lernte die Kabbala vom Konvertiten Samuel ben Nissim Abul Faradsch, der sich selbst Flavius Mithridates nannte, kennen. Dieser übersetzte Pico die hebräischen Werke der jüdischen Kabbala ins Lateinische.⁵⁰ Pico wiederum war von diesen Übersetzungen abhängig, da er selbst nur Grundkenntnisse in Hebräisch hatte, die nicht zum Übersetzen solch komplexer Texte ausreichten.⁵¹ Die Übersetzungen waren dabei jedoch von dem Versuch Mithridates' geprägt, als Konvertit die Kabbala als Mittel zur „Bekehrung“ von Juden zum Christentum zu nutzen. Dies bedeutet, dass nach Möglichkeit Übersetzungen so angefertigt wurden, dass sie christliche Lehre erkennen lassen⁵² In diesem Zusammenhang ist auch die Ausdeutung des Tetragramms von Pico einzuordnen: Mithilfe der kabbalistischen Methoden setzte er ein ψ in den Gottesnamen ein, um den Namen Jesus zu erhalten. Somit bezeuge die jüdische Kabbala, dass Jesus Gottes Sohn und der Messias sei.⁵³ Diese Ausdeutung sollte eine große Wirkungsgeschichte haben und wurde als vermeintlicher Beleg dafür gesehen, dass in der jüdischen Kabbala der Schlüssel verborgen liegt, um Juden zur „wahren“ christlichen Religion zu bekehren.

Pico beschäftigte sich aber auch mit der Frage nach der Schöpfungssprache: In welcher Sprache hat Gott die Welt geschaffen? Dabei war für ihn Hebräisch die göttliche Ursprache, in der eine besondere Wirkung für den Menschen verborgen liegt.⁵⁴ Diese Wirkung besteht darin, dass sie an die Dinge erinnert, wie sie vor dem Sündenfall waren und für den Menschen einen Einblick in das zu erwartende Heil geben. Sprache wird dabei auch magisch verstanden. Der Mensch erhält jedoch nur insofern Einblick in die

⁴⁸ Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 4.

⁴⁹ Gerade auf katholischer Seite wurden auch nach 1560 weiterhin neue kabbalistische Werke realisiert. Ein wichtiger Druckort hierfür war Paris. Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 126f.

⁵⁰ Vgl. Benz, Die christliche Kabbala, 10.

⁵¹ Vgl. Schmidt-Biggemann, Johannes Reuchlin, 9.

⁵² Vgl. Eco, Die Suche, 130.

⁵³ Die trinitarische Ausdeutung des Tetragramms in der christlichen Kabbala wurzelt wohl auch in der Vorstellung von den zehn Sephirot Gottes in der jüdischen Kabbala. Die Lehre beschreibt die Emanationen Gottes und wurde von den christlichen Kabbalisten als Beleg gesehen, dass sich aus der jüdischen Kabbala ein trinitarisches Gottesbild ableiten lasse. Vgl. Jung, Juden und Christen, 143f.

⁵⁴ Vgl. Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 109.116. Dabei findet sich eine Formulierung, die man so auch im Werk Hutter's lesen könnte: „*Qui ordinem hebraicae linguae profunde et radicaliter tenuerit, atque illum proportionabiliter in scientiis seruire nouerit, cuiuscunque scibilis perfecte inueniendi_normam et regulam habebit.*“ („Wer aber gründlich und eingreifend die Ordnung der hebräischen Sprache erfasst hat und weiß, wie man jene in angemessener Weise in den Wissenschaften bewahrt, der wird eine Regel und Richtschnur haben, um alles von ihr Wissbare vollkommen zu entdecken.“) Lateinischer Text nach Stephen A. Farmer, Syncretism in the West, 414.

göttliche Schöpfung und den Heilsplan, wie es Gott bestimmt.⁵⁵ Um diese Wirkung zu entfalten, seien Neuschöpfungen von Wörtern im Hebräischen nötig, um das nur teilweise vorhandene biblische Hebräisch in der Gesamtheit vorliegen zu haben.⁵⁶ Ähnlich wie Hutter hatte er dabei wohl die Kombinatorik zum Erreichen des Ziels im Blick.⁵⁷ Wichtig ist für Pico weiterhin, dass dieser Vorgang letztendlich nur Gottes vorgesehener Plan als der „erlösende Vervollkommnungsprozess der Welt“ ist,⁵⁸ und nicht auf menschliche Hybris zurückgeht: Der Mensch handelt nicht aus eigener Idee heraus, sondern entdeckt den göttlich bestimmten Weg zum Heil. Bei seiner Ausdeutung der hebräischen Sprache knüpfte er wohl an den spanischen Kabbalisten Abraham ben Samuel Abulafia (ca. 1240-1291/92) an, der davon ausging, dass sich durch Kombinationen der hebräischen Buchstaben alle anderen Sprachen der Welt ergeben werden.⁵⁹ Das Hebräische gehe dabei auf Adam zurück. Aus der „adamischen“ Sprache haben sich alle anderen Sprachen der Welt entwickelt. Weiterhin erwartete Abulafia das Erscheinen des Messias am Ende der Zeit, der die Unterschiede der Sprache hin zu Ursprache Hebräisch auflösen werde.⁶⁰ Gerade diese Ansätze zur Sprache sind auch stark in das Werk Hutters eingeflossen, auch wenn Hutter nicht konkret angibt, auf welche Quellen sich seine Kenntnis der Kabbala stützt. Wie kamen nun aber die Ideen der christlichen Kabbala von Italien in das deutsche Reichsgebiet, wo sie im ausgehenden 16. Jahrhundert das huttersche Konzept zum Sprachenstudium maßgeblich prägten?

Eine entscheidende Rolle hierfür spielte Johannes Reuchlin. Dieser lernte 1490 auf seinen Italienreisen Pico kennen. Dass er Kenntnis über dessen Arbeiten und Ansichten hatte, ist in seinem 1510 verfassten

⁵⁵ Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 116.

⁵⁶ Vgl. Eco, Die Suche, 133.

⁵⁷ Bei Hutter zeigte sich die Kombinatorik vor allem im „*Cubus alphabeticus*“, der über alle Kombinationen hebräischer Buchstaben verfügt, die zum Teil noch mit Bedeutungen zu füllen sind und die Gesamtheit der göttlichen Ursprache Hebräisch darstellen (Vgl. Abschnitt 1.1.). Bei Pico wird die Kombinatorik nicht konkret methodisch ausgeführt. In den „900 Thesen“ klingt die Kombinatorik nur vorsichtig an. So etwa, wenn es um die magische Wirkung der (hebräischen) Sprache, die durch die Methodik Kabbala erreicht werden könne, die eine Nähe zur Kombinatorik aufweist: „*Sicut caracteres sunt proprii operi magico, ita numeri sunt proprii operi cabalae, medio existente inter utrosque et appropriabili per declinationem ad extrema usu litterarum.*“ („So wie Schriftzeichen einem magischen Werk eigen sind, so sind Zahlen einem Werk der Kabbala eigen, mit einem zwischen den beiden bestehenden Mittel und anwendbar durch Deklination bis zum Äußersten durch Gebrauch der Buchstaben.“) Lateinischer Text nach Stephen A. Farmer, Syncretism in the West, 502. Dass Pico kombinatorische Methoden zum Erreichen der vollen Wirkung der hebräischen Sprache vorgesehen haben könnte, wird vor allem in seinem Rückbezug zu dem spanischen Kabbalisten Abraham Abulafia deutlich. Abulafia entwickelte erste Schritte der Kombinatorik in der Kabbala. Ein Bezug von Pico zu Abulafia ist nur indirekt gegeben, wenn es heißt: „*Quicquid dicant caeteri Cabaliste, ego prima diuisione scientiam Cabalae in scientiam sephiroth et semot, tanquam in practicam / et speculatiuam, distinguem.*“ („Was auch immer die übrigen Kabbalisten sagen, ich unterteile durch die erste Einteilung die Wissenschaft der Kabbala in eine Wissenschaft der Sefiroth und Namen, gleichwie in eine praktische und eine spekulative.“) Lateinischer Text nach Stephen A. Farmer, Syncretism in the West, 518. Interessant ist in dieser These Picos die Erwähnung der „*scientia semot*“ – die „Wissenschaft der Namen“ (vom hebräischen שמות), die auf Abulafias Meditation über die Buchstaben zurückgeht, aus deren Kombination sich Namen bzw. Eigenschaften Gottes erfahren lassen. Bei Abulafia gehört diese Methodik aber in die Mystik und nicht der magischen Wirkung von Sprache wie bei Pico. Vgl. Edel, Die individuelle Substanz, 175.

⁵⁸ Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 116.

⁵⁹ Die Quellenfrage gestaltet sich für das Werk Picos jedoch schwierig. Vgl. hierzu Schmidt-Biggemann, Geschichte der christlichen Kabbala, 86-88.

⁶⁰ Vgl. Eco, Die Suche, 44-46.

Gutachten „Ratschlag, ob man den Jüden alle ir Bucher nemmen, abthun und verbrennen soll“ belegt.⁶¹ Auch trug er dazu bei, dass die Arbeit Picos nicht in Vergessenheit geriet, da dieser von 1486-1493 unter dem Bann der Kirche stand und das Lesen der „900 Conclusiones“ von Papst Innozenz VIII. (1484-1492) verboten wurde. Reuchlin selbst verfasste zwei Werke, die die christliche Kabbala im deutschen Sprachgebiet maßgeblich prägten.

1494 erschien mit „*De Verbo Mirificio*“ („Über das wundertätige Wort“) das erste Werk Reuchlins zur Kabbala. Das Buch ist in Form eines Dialogs zwischen einem Philosophen, Juden und Christen gestaltet. Im Sinne einer *Philosophia perennis*, in der die Frage nach einer universal gültigen Wahrheit gestellt wird, stellt Reuchlin das Zusammenkommen von Kabbala, Philosophie und christlichen Lehren vor.⁶² Reuchlin geht dabei davon aus, dass die Kabbala eine ursprüngliche Offenbarung Gottes sei, die in einer bestimmten Auslegung als „Ergänzung“ zur christlichen Lehre hinzutreten kann und den Menschen bisher verborgene Wege zum göttlichen Heil aufzeige. Durch die Auslegung der heiligen Schriften mit den Methoden der Kabbala treten für Reuchlin Mensch und Gott in Kommunikation.⁶³ Für den Menschen wird die göttliche Ordnung verstehbar und somit nutzbar: Der Mensch erhält die Fähigkeit, seine Umwelt zu erschließen und Gottes letzte Heilsgeheimnisse zu begreifen. Wie sich dies konkret darstellt, wird an der Ausdeutung des Tetragramms deutlich. In Anlehnung an Pico fügt er ein ϖ ein. Hierdurch wird der göttliche Name nicht nur für Menschen lesbar und Jesus als Grund des göttlichen Heils offenbar, vielmehr zeigt sich in dieser Verbindung auch das Zusammenkommen von Gottheit und Menschheit in Vater und Sohn an, die nun durch die kabbalistischen Methoden nachvollzogen werden könne.⁶⁴

Das zweite Werk Reuchlins mit dem Titel „*De Arte Cabbalistica*“ („Über die kabbalistische Kunst“) erschien 1517. Vor dem Hintergrund des Judenbücherstreits macht Reuchlin die Bedeutung der Kabbala als uralte göttliche Offenbarung stark und warb somit um Akzeptanz für die jüdischen Texte, insbesondere aus dem Bereich der Kabbala, die letztendlich göttliche Heilswahrheiten für Christen bereithielten. Auch für sein zweites Buch wählte Reuchlin die Dialogform, nun zwischen einem getauften Muslim, Christen, Juden und Pythagoreer. In „*De Arte Cabbalistica*“ zeigt Reuchlin u. a. auf, dass eine erste Offenbarung Gottes durch Engel an Adam erfolgte, von der aus sich die verschiedenen Philosophien und Auslegungen entwickelt haben. Ziel Reuchlins ist es, die ursprüngliche göttliche Weisheit, die an Adam erging, erneut zu erlangen, nachdem sie mit dem „Sündenfall“ verloren gegangen war. Die Kabbala ist ein Teil dieser Weisheit und zeigt mit ihren Methoden, wie der Mensch Erkenntnis der Welt und des göttlichen Heils erlangen kann.⁶⁵

⁶¹ Dort schreibt Reuchlin u.a. über Picos Einschätzung der Kabbala: „Dann unßer hailigster vatter, bapst Innocentius octavus hat dise materi der Cabalischen bücher durch vil hochgelerter bischoffen und doctores vor 20 jarn laßen ermessen und bewegen wider den wolgebornen und hochgelerten herrn, graff Johansen Picus von Mirandula, seeliger gedechtnus; der sich zu Rom derselben zeit zu disputiern erboten und offentlich uffgeschlagen hett, under andern fürtregen und conclusiones auch diße, nemlich: Es ist kain kunst, die uns mer gewiß macht von der gothait Cristi, dann Magia und Cabala.“ Reuchlin, Gutachten, XII^V.

⁶² Vgl. Schmidt-Biggemann, Johannes Reuchlin, 10.

⁶³ Vgl. Benz, Die christliche Kabbala, 14.

⁶⁴ Mehr zum Inhalt dieses Werks bei: Schmidt-Biggemann, Johannes Reuchlin, 10-17.

⁶⁵ Mehr zum Inhalt dieses Werks bei: Schmidt-Biggemann, Johannes Reuchlin, 27-45.

Soweit zur christlichen Kabbala mit ihren Themen, Methoden und Argumentationslinien, die sich an verschiedenen Stellen im Werk Hutters zeigen. Zum Abschluss seien Kritikpunkte vorgeführt, die von jüdischer Seite geäußert wurden:⁶⁶

- Christen versuchen durch Aneignung der jüdischen Kabbala in christlicher Auslegung die „Judenmission“ voranzutreiben. Dabei wird vor allem die Ausdeutung des Tetragramms als Jesusname genutzt. Dabei zogen Christen diese Auslegung als vermeintlichen Beleg dafür heran, dass sich in der jüdischen Kabbala letztendlich die Wahrheit des christlichen Glaubens wiederfinden lasse. So gingen etwa die Konvertiten Flavius Mithridates und Paul Ricius (ca. 1480-1542) vor.
- Christen verzerren die Kabbala und gehen in ihrer Überheblichkeit davon aus, diese jüdische Lehre vollständig zu verstehen, obwohl die Kabbala innerhalb des Judentums eine elitäre Lehre darstellt, die nur wenige beherrschen. Weiterhin wird den Christen vorgeworfen, nur einzelne Versatzstücke der Kabbala zu nutzen und die eigentlichen Methoden nur in begrenzten Umfang zu beherrschen. Dies wird auch in den Arbeiten Hutters deutlich, der weniger konkrete Methoden der Kabbala nutzt als vielmehr deren (christlich interpretierte) Leit motive.
- Neben der Kritik führte die christliche Kabbala aber auch zu einem Umdenken innerhalb des Judentums bezüglich ihrer Auslegungstradition. So wird die Kabbala etwa innerhalb des Judentums von einer sehr viel breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen. Eine kritische Auseinandersetzung des Judentums mit der Kabbala und eine Systematisierung der Lehren war eine Folge dieses Prozesses.

4.2. Transformationen der christlichen Hebraistik in der Reformationszeit

In der Reformationsepoche kommt es zur entscheidenden Transformation der christlichen Hebraistik, die nun nicht mehr nur von einigen wenigen Gelehrten betrieben wird, sondern fest in der theologischen Ausbildung verankert wird und somit einen gesicherten Platz an den Universitäten erhält. Diese Transformation wird von Stephen G. Burnett folgendermaßen beschrieben:

„The Reformation turned Christian Hebraism from the pastime of a few hobbyist and theologians into a broad based intellectual movement that involved students and professors, printers and patrons of many kinds living throughout Europe.“⁶⁷

Im Zuge der Reformationsbewegungen wird Hebräisch von christlichen Lehrern an Schulen und Universitäten unterrichtet. Der zum Teil enge Kontakt zu jüdischen

⁶⁶ Nach Idel, *Jewish Thinkers*, 50-60.

⁶⁷ Burnett, *Christian Hebraism*, 3.

Gelehrten, der die erste Phase der christlichen Hebraistik im Renaissance-Humanismus kennzeichnete, entfällt zunehmend. Entscheidend für die feste Verankerung der Hebraistik in das Theologiestudium war die Verbindung des humanistischen Leitspruchs *ad fontes* mit der neuen theologischen Erkenntnis von *sola scriptura*. Gemäß dem reformatorischen Schriftprinzip galt allein die Bibel und nicht die Tradition als Grundlage der Theologie und kirchlichen Praxis. Über das Erbe des Humanismus kam zudem der Anspruch hinzu, die Heilige Schrift möglichst in den Originalsprachen zu lesen, damit Gottes Wort unverfälscht zur Sprache kommt und die Reform der Kirche gelingen kann. Während im Humanismus das Erlernen von Hebräisch meist eine Frage der Gelehrsamkeit war, wird das Erlernen der Sprachen zum Verstehen der Bibel nun als heilsrelevant verstanden. Von diesem Ansatz ausgehend wurde die Notwendigkeit des Alt Sprachenstudiums in der theologischen Ausbildung wahrgenommen und umgesetzt. Als Folge wurden in den protestantischen Gebieten Lehrstühle für die Hebraistik eingerichtet.⁶⁸ Solche Bemühungen gab es zwar schon von humanistischer Seite, jedoch waren diese frühen Gründungen vom Wohlwollen des Patrons abhängig und selten von dauerhaftem Bestand. Allerdings wurden in der Anfangszeit auch an den Universitäten in protestantischen Gebieten die Lehrstühle für die hebräische Sprache schlechter besoldet und in der Bedeutung Latein und Altgriechisch untergeordnet. Auch mussten viele Hebräischprofessoren noch andere Fächer unterrichten, die als wichtiger eingestuft wurden.⁶⁹ Weiterhin stellte sich in der Reformationsepoche die Frage, welchen Stellenwert die Hebraistik haben soll: Ist sie eigenständige Wissenschaft oder *ancilla* der Theologie? Damit einher ging auch die Frage, welche Bedeutung jüdische Quellen für die Erschließung der hebräischen Sprache haben sollten. Die hier skizzierten Problemstellungen lassen sich exemplarisch anhand der Anfänge der Hebraistik an der Universität Wittenberg vorführen.

An der *Alma Mater Leucorea* wurde der erste dauerhafte Lehrstuhl für Hebraistik im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation eingerichtet. Neben dem theologischen Aspekt der Umsetzung des reformatorischen Schriftprinzips sind dabei auch pragmatische Gründe zu sehen. Als relativ junge Universität wollte sich Wittenberg einen Vorteil verschaffen und früh die dreisprachige Ausbildung umsetzen.⁷⁰ Eine der treibenden Kräfte zur Besetzung des Lehrstuhls war Martin Luther, der das

⁶⁸ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 30. Dabei waren die Lehrstühle der Lutheraner sehr viel beständiger, was vor allem mit der schwierigen Situation der Reformierten in weiten Teilen Europas zusammenhing.

⁶⁹ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 43.

⁷⁰ Vgl. Miletto / Veltri, Die Hebraistik in Wittenberg, 82f.

Altsprachenstudium als Notwendigkeit der theologischen Ausbildung im Sinne des Schriftprinzips ansah. Luther betrachtete dabei die Hebraistik aber stets als Hilfswissenschaft der Theologie, die sich dementsprechend in einem fest abgesteckten theologischen Rahmen zu bewegen hatte. Dies führte zu Konflikten in der Anfangszeit der Hebraistik in Wittenberg.⁷¹

Im November 1518 konnte die Stelle in Wittenberg an der Artistenfakultät erstmals mit Johannes Böschenstein (1472-1540) besetzt werden. Dieser war vom Judentum zum Christentum konvertiert. Bereits im Januar 1519 verließ er Wittenberg wieder, aufgrund der schlechten Bezahlung der Stelle und des Konflikts mit Luther, der Böschenstein vorschreiben wollte, dass Hebraistik nur als Hilfswissenschaft der Theologie und nicht um ihrer selbst willen zu betreiben sei. Während der Vakanz übernahm Melanchthon die Funktion des Hebräischlehrers in Wittenberg. Ostern 1520 wurde die Stelle mit dem aus Spanien stammenden Konvertiten Matthäus Adrianus besetzt, der bereits Hebräisch am *Collegium Trilingue* in Löwen gelehrt hatte. Bereits im Februar des Folgejahres verließ auch er Wittenberg, da es zum Streit mit Luther über die Frage gekommen war, wie das Evangelium zu verstehen sei. Nach diesen schwierigen Anfängen konnte die Stelle mit Matthäus Aurogallus (1490-1543) dauerhaft besetzt werden. Dieser hatte in Leipzig studiert worin sich zeigt, dass die Stellen der Hebraistik nun mit „einheimischen“ Kräften besetzt werden können, was aufgrund des Ausbaus der Hebraistiklehrstühle und Druckereien möglich wurde. Aurogallus hatte die Stelle bis zu seinem Lebensende inne und war enger Mitarbeiter Luthers bei der Bibelübersetzung. Nach dem Tod von Aurogallus kam es erneut zu Problemen bei der Besetzung der Stelle, was auch der Belastung durch den Schmalkaldischen Krieg (1546-1547) geschuldet war. Die nächste dauerhafte Besetzung der Stelle markiert wiederum einen Wandel der Hebraistik in Wittenberg. Im Zuge der Reorganisation der Universität 1548 wurde der Hebräischlehrstuhl der Theologischen Fakultät zugesprochen – in der Folge gab es eine parallele Besetzung der Stelle an der Theologischen und der Philosophischen Fakultät (bzw. Artistenfakultät), da man an der Philosophischen Fakultät das vormalige Vorrecht des Hebräischunterrichts nicht aufgeben wollte. Dabei setzte sich der Konflikt über die Frage fort, ob Hebraistik um ihrer selbst willen

⁷¹ In der folgenden Darstellung können nur einige wichtige Personen dieser Vorgänge an der Wittenberger Universität gegeben werden. Für einen vollständigen Überblick zu den Hebraisten in Wittenberg sind die Aufsätze „Die Hebraistik in Wittenberg (1502-1813). Von der ‚lingua sacra‘ zur Semitistik“ (insbesondere S.82-90) von Gianfranco Miletto und Giuseppe Veltri, sowie „Die Hebraisten an der Universität zu Wittenberg (1502-1817)“ (insbesondere S. 205-223) von Hans-Jürgen Zobel zu empfehlen.

betrieben werden solle oder zur Unterstützung der Theologie. Nahezu ein halbes Jahrhundert sollte diese Regelung der parallelen Besetzung des Hebräischlehrstuhls anhalten. Daher kam es zu ganz unterschiedlichen Positionen der Hebraistik in Wittenberg, die anhand zweier, bereits im ersten Kapitel vorgestellten, Hebraisten deutlich wird.

Auf der einen Seite steht der bereits vorgestellte Johann Forster, der 1549 den Hebräischlehrstuhl an der Theologischen Fakultät übernahm.⁷² Dieser verzichtete ganz auf die Verwendung jüdischer Quellen in der Hebraistik und folgte damit dem Verständnis Luthers. In dieser Epoche wird auch der bereits im ersten Kapitel vorgestellte „Basel-Wittenberg Conflict“ (siehe Abschnitt 3.2.) verortet. Parallel zur Theologischen Fakultät gab es aber auch Besetzungen für Hebraistik an der Philosophischen Fakultät wie etwa ab 1571 Valentin Schindler, der sogar für eine Öffnung der Hebraistik hin zur Semitistik eintrat und auch jüdische Quellen zur Erschließung der Sprache nutzte. 1588 wurde die Regelung schließlich zugunsten der Philosophischen Fakultät geändert, allerdings sprach der Kurfürst der Theologischen Fakultät ein Aufsichtsrecht über die Hebraistik zu.⁷³ Alleiniger ordentlicher Hebräischprofessor in Wittenberg war nun Valentin Schindler.⁷⁴ In der Folge konnte die Hebraistik fortan zunehmend eigenständiger in Wittenberg agieren.

Der kurze Abriss zu den Anfängen der Hebraistik in Wittenberg und die Vorstellung Wittenberger Hebraisten im ersten Teil dieser Arbeit (siehe Abschnitt 3.2.) hat gezeigt, dass es auf lutherischer Seite eine deutliche theologische Engführung im Hebräischstudium gab: Hebräisch soll im Idealfall zur Vertiefung des Theologiestudiums⁷⁵ betrieben werden und sich vor allem aus den biblischen Quellen speisen. Somit war die Stellung und Berechtigung der Hebraistik auf die Theologie bezogen. Eine Beschäftigung mit der Sprache um ihrer selbst willen wurde dadurch

⁷² Siehe zu Forster die Abschnitte 3.2.1. und 5.2. in dieser Studie.

⁷³ Vgl. Miletto / Veltri, Die Hebraistik in Wittenberg, 88f. und Zobel, Die Hebraisten, 222. Das Aufsichtsrecht der Theologischen Fakultät über die Hebraistik an der Philosophischen Fakultät beinhaltet eine Kontrolle der Lehre und mögliches Einschreiten, wenn diese nicht mit den theologischen Kriterien übereinstimmt. Das ausschlaggebende Kriterium war dabei, dass Hebräisch vor allem als biblische Sprache gelehrt wurde und man nicht jüdische Texte zum Erlernen der Sprache heranzog. Allerdings machte die Theologische Fakultät nur noch selten von diesem Recht Gebrauch, sodass der Lehrstuhl für Hebraistik an der Philosophischen Fakultät nun weitgehend autonom agieren konnte.

⁷⁴ Vgl. Miletto / Veltri, Die Hebraistik in Wittenberg, 88.

⁷⁵ Was dies konkret bedeutet führt Forster im Vorwort zu seinem „*Dictionarium Hebraicum Novum*“ aus. Dabei wird deutlich, dass Hebräisch dazu dient eine exzellente Kenntnis des Alten Testaments zu erhalten, um daraus Lehre zu entwickeln und sich in Diskussionen mit Angehörigen anderer Konfessionen, aber auch Juden, behaupten zu können. Zur genauen Vorstellung der Quelle siehe die Abschnitte 3.2.1. und 5.2. in dieser Studie.

erschwert. Eine Folge dieses theologischen Rahmenkonzepts war, dass die Nutzung jüdischer Quellen in Wittenberg in der Anfangszeit abgelehnt wurde, was sich im Verständnis der Bedeutung des Hebräischen bei Luther begründet. Wie sich dies darstellt, wird in einer Quellenanalyse von Schriften Luthers und Melanchthons im anschließenden Unterpunkt ausgeführt. Zudem war der Austausch mit jüdischen Gelehrten weniger stark gegeben bzw. obsolet geworden, da nun Christen die entsprechenden Sprachkenntnisse besaßen. Auch wenn Luther sich gegen die Nutzung jüdischer Quellen ausgesprochen hat, belegen die Arbeiten Hutterers und anderer Hebraisten, dass sie weiterhin auch aufseiten der lutherischen Reformation Verwendung gefunden haben – wenn auch in christlicher Auslegung.

Das Interesse am Hebräischen begrenzte sich in den lutherischen Gebieten überwiegend darauf, Hebräisch als Sprache des Alten Testaments zu erforschen, nicht aber das Hebräische in seiner Gesamtheit, das sich in den jüdischen Texten zeigt. Das Interesse an anderen semitischen Sprachen war bei den Lutheranern der Reformationsepoche wenig ausgeprägt, da diese nicht als notwendig zum Verstehen der Bibel angesehen wurden. Allerdings gerieten schon im ausgehenden 16. Jahrhundert vereinzelt semitische Sprachen, etwa bei Schindler und den polyglotten Ausgaben Hutterers, in den Blick lutherischer Hebraisten. Bereits in der Reformationsepoche formieren sich auch erste konfessionelle Unterschiede der Hebraistik. Diese Grundtendenzen sollten sich im konfessionellen Zeitalter weiter ausprägen. So etablierte sich etwa in den reformierten Gebieten die Hebraistik unter streng philologischen Gesichtspunkten, was die Nutzung jüdischer Quellen einschloss. Aufseiten der römisch-katholischen Kirche vollzog sich die Etablierung der Hebraistik sehr viel langsamer. Für eine Förderung der Hebraistik waren vor allem die Jesuiten mit ihrem fest verankerten Bildungsinteresse von entscheidender Bedeutung.⁷⁶ Dabei ist auch die beginnende Konfessionalisierung im Hintergrund zu sehen: Um den Protestanten nicht nachzustehen, wurde das Hebräischstudium gefördert.⁷⁷ Beispielhaft hierfür kann der Jesuit und Kardinal Robert Bellarmine (1542-1621) genannt werden, der für eine Berücksichtigung der hebräischen Bibel als Quelle der im Trienter Konzil verbindlich festgelegten Vulgata eintrat und

⁷⁶ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 34f.

⁷⁷ Ebenso gab es im 16. Jahrhundert aber Positionen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die sich gegen die Hebräische Bibel aussprachen und die Vulgata als höchste Autorität ansahen. Dabei wurde argumentiert, dass die Vulgata auf die göttliche Inspiration, die dem Kirchenvater Hieronymus zuteil wurde, zurück ginge. Dagegen sah man in der Hebräischen Bibel das Werk der Rabbinen und jüdischen Gelehrten, die etwa durch die Punktation die Bedeutung des Textes bewusst verfälscht hätten. Vgl. Rekers, Benito Arias Montano, 65.

selbst eine hebräische Grammatik veröffentlichte: Die „*Institutiones linguae Hebraicae*“ (Antwerpen, 1616). Im Vergleich zur lutherischen Hebraistik kam auf katholischer Seite bereits sehr früh ein Interesse an anderen semitischen Sprachen auf. Ursache für diese Entwicklung war, dass sich die römisch-katholische Kirche eine Stärkung der eigenen Position durch Verhandlungen mit den orthodoxen Kirchen im Osten erhoffte.⁷⁸ Hierfür waren Sprachkenntnisse in Arabisch und Syrisch notwendig. Dagegen gab es auf lutherischer Seite vor dem 17. Jahrhundert nur einzelne Bemühungen, die Semitistik in die Hebraistik einzubeziehen.⁷⁹

Zum Abschluss der Betrachtungen zur Hebraistik in der Reformationsepoche steht ein Verweis auf die Reformation als Medienrevolution⁸⁰ und Episode der deutschen Bildungsgeschichte. Diese Themen scheinen zunächst nicht in den Bereich der Hebraistik zu gehören, allerdings wird sich hiermit die entscheidende theologiegeschichtliche Frage stellen: Warum soll der Mensch sich bilden, eben auch durch das Sprachenstudium, wenn doch das Heil allein von Gott kommt? In welchem Verhältnis stehen menschlicher Verstand und Glaube zueinander? Welches Bild vom Menschen entwirft die Reformation? Diese Fragen haben sich bereits bei der zusammenfassenden Beachtung des hutterschen Werks in Abschnitt 1.6. ergeben und benötigen nun eine genauere Klärung anhand der theologischen Positionen der Zeit.

Gerade das Druckmedium war für das Zustandekommen und die Verbreitung der reformatorischen Ideen zentral. Dabei wurden nun hebräische Drucke im neuen Maß benötigt, um Universitäten und teilweise sogar Schulen zu versorgen. Dabei gab es im deutschsprachigen Raum nicht das eine Zentrum der hebräischen Drucke aufgrund der territorialen Zersplitterung. Demgegenüber bestand aber eine hohe Mobilität der Drucker untereinander, was einen regen Austausch der Kenntnisse und Fertigkeiten zur Folge hatte. Hinzu kamen intensive Handelsbeziehungen unter den Territorien des deutschen Reichgebiets sowie zum europäischen Markt. Die dezentrale Situation konnte weiterhin auch ein Vorteil für finanziell erfolglose Drucker wie Hutter sein, die so in

⁷⁸ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 39f.

⁷⁹ Ein interessanter Fakt ist dabei, dass ein Schüler Hutterers, Daniel Schwenter, 1624 den ersten offiziellen Lehrstuhl für die arabische Sprache an einer Universität im lutherischen Gebiet übernahm. Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 42.

⁸⁰ Das genutzte Medium Druck gab es schon weit vor der Reformation, allerdings besteht nun die Revolution darin, dass in einem nie zuvor gekannten Ausmaß das Medium Druck dazu genutzt wurde, die Ideen der Reformation rasch und flächendeckend mithilfe von Büchern, Flugschriften und Flugblättern zu verbreiten. Zudem rettete das Reformationseignis das Druckgewerbe aus einer „Existenzkrise“ zu Beginn des 16. Jahrhunderts, indem es das „Medienereignis“ wurde, das „eine breite Informationsnachfrage“ verursachte. Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert, 26.

einem neuen Territorium des deutschen Reichsgebiets neue Versuche der Drucklegung und Edition unternehmen konnten. Dieser Aspekt soll noch näher im Abschnitt zum Druckwesen des 16. Jahrhunderts beleuchtet werden (siehe Abschnitt 7.2.). In den lutherischen Gebieten waren hebräische Drucke darauf ausgelegt, der Erforschung des Alten Testaments zu dienen, was mit dem bereits dargestellten theologischen Rahmenkonzept der Hebraistik korrespondiert. Gedruckt wurde, was auf dem Markt gefragt war, also vor allem hebräische Bibeln, Grammatiken und Wörterbücher. Hier hat Hutter mit seinen Polyglotten ein durchaus beachtliches und für seine Zeit und Herkunft ungewöhnliches Werk geschaffen.⁸¹ In katholischen Gebieten waren Polyglotten, wie etwa die „Complutensische Polyglotte“ (1520) und „*Biblia Regia*“ (1568-1573), aufgrund der internationalen Ausrichtung des Katholizismus durchaus beliebt.

Eng mit der Medienrevolution hängt die Frage nach der Bildung in der Reformation zusammen. Im Zuge der Reformationsbewegungen kann von einer „Individualisierung der Heilsaneignung“⁸² gesprochen werden. Wichtig hierfür ist der reformatorische Ansatz, Bildung möglichst allen Menschen zugänglich zu machen, damit diese lesen und schreiben lernen, um die göttliche Heilsbotschaft in der Bibel zu lesen. Hierfür setzte sich etwa Martin Luther in der „Ratsherrenschrift“ (1524) ein und forderte allgemeinbildende Schulen. In diesem Zusammenhang kommt auch die Frage nach dem Sprachenstudium bei Luther auf⁸³ – das Anliegen in der Schule möglichst allen Menschen die Sprachen zu lehren, wird ein halbes Jahrhundert später ein zentrales Anliegen der Arbeit Hutters. Wie schon im hutterschen Werk gesehen, zielten auch die ersten Reformatoren bei ihrer Einforderung von Bildung auf zwei Perspektiven ab: Bildung zur Verbesserung des Menschen im geistlichen und weltlichen Regiment. Bildung wurde zum einen als Notwendigkeit dafür betrachtet, dass Menschen eine innerweltliche Ordnung beibehalten und sich, etwa in ihrem Beruf, in diese Ordnung einbringen können.

⁸¹ In diesem Zusammenhang findet Hutter sogar in der Arbeit von Stephen G. Burnett Erwähnung. Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 74. Weiterhin hebt auch Robert J. Wilkinson in seinem Beitrag „Constructing Syriac in Latin – Establishing the Identity of Syriac in the West over a Century and a Half (c. 1550 – c. 1700. An Account of Grammatical and Extra-Linguistic Determinants“ Hutter hervor und betont, dass dieser als Einzelperson eine Polyglotte erstellte, wohingegen die großen Polyglottenprojekte auf katholischer Seite stets von großen Gruppen Gelehrter, Drucker und Finanziers realisiert wurden. Vgl. Wilkinson, Constructing Syriac in Latin, 237.

⁸² Haberer, Distribution, 3.

⁸³ Vgl. WA 15, 36. Wie sich dies darstellt wird ausführlicher Abschnitt 4.2.1. dargestellt werden.

Zum anderen war aber auch stets die religiöse Perspektive von Bildung im Blick: Die Menschen sollen durch Lesen der Schrift etwas über ihren Glauben lernen. Auch die Einforderung eines „Priestertums aller Gläubigen“ ist nur möglich, wenn die Menschen entsprechend in den religiösen Fragen gebildet sind. In diesem Zusammenhang sind neben dem Bibellesen vor allem die Katechismen der Reformatoren wichtig, die zentrale Glaubensinhalte aufarbeiten und im Idealfall bereits von Kindesbeinen an gelernt werden sollen, um ein ständiger Begleiter im Leben zu sein.⁸⁴ Dies machte sich zwei Generationen später Hutter mit seinem „ABC Bächlein“ zunutze, indem er Texte aus der Katechese zum Erlernen der Sprachen verwendet. Die von den Reformatoren eingeforderte Bildung führte also zu einer Individualisierung der religiösen Fragen und zu einer sehr viel stärkeren Partizipation des Menschen an der Religion. Wie gestaltet sich nun aber das Verhältnis von Verstand, Glaube und Menschenbild? Diese Frage stellt sich zum einen vor dem Hintergrund, dass Luther davon ausgeht, dass dem Menschen nur von Gott Glaube und Rechtfertigung zugesprochen werden. Zum anderen ist die Frage aber auch für das Werk von Elias Hutter wichtig, da bereits in der zusammenfassenden Betrachtung im ersten Kapitel eine gewisse Spannung zwischen menschlichem Vermögen und göttlichem Wirken am Menschen festgestellt wurde. Diese äußert sich darin, dass Hutter davon ausgeht, dass der Mensch durch das Sprachenstudium zur Verbesserung seiner Existenz beiträgt und letztendlich aus eigener Kraft – innerhalb eines göttlich bestimmten Rahmens – zu einem neuen Verhältnis zwischen Menschen, Welt und Gott befähigt ist. Zugleich benennt Hutter in seinem Werk aber die göttliche Gnade und das Wirken des Heiligen Geistes als Grund des Heils.

Zur Klärung dieser Spannungen ist zu bedenken, dass bereits in der lutherischen Reformation beim Glauben zwischen Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) und Glaubensakt (*fides qua creditur*) unterschieden wird. Während der Mensch selbst Glaubensinhalte lernen kann, ist der Glaubensakt immer Wirken Gottes am Menschen. Luther ging dabei davon aus, dass dem Menschen von Gott Verstand bzw. *ratio* geschenkt sei, damit dieser seine innerweltlichen Aufgaben bewältigen könne. Mit diesem Verstand kann aber nicht das göttliche Wirken begriffen werden.⁸⁵ Durch die *ratio* allein kann der Mensch nicht zu Gott gelangen, entscheidend hierfür ist der Glaube. Der Glaube ist wiederum nichts Irrationales, vielmehr kann der Mensch mit

⁸⁴ Vgl. Friedrich, Heilsvergegenwärtigung, 277.

⁸⁵ Vgl. Lohse, Luthers Theologie, 214.

seinem Verstand die Inhalte des Glaubens und die Schrift, aus denen diese Inhalte resultieren, verstehen. An dieser Stelle ist ein Einsatz (Aneignung von Glaubensinhalten) des Menschen gegeben, ohne den etwa das „Priestertum aller Gläubigen“ nicht möglich wäre.⁸⁶ Der Glaubensakt ist jedoch Wirken Gottes am Menschen:

„Was nun den Glauben angeht, so richtet sich dieser auf das Wort Gottes, ja er wird durch Gott oder durch Christus selbst gewirkt und ist letztlich nicht ein »Werk« des Menschen, obschon der Mensch bei dem Glauben in vollem Sinne präsent und beteiligt ist.“⁸⁷

Im Idealfall steht die menschliche *ratio* im Dienst des Heiligen Geistes, der zum Verstehen von Glauben und Schrift führt.⁸⁸ Gerade der letzte Gedanke ist für das Werk Hutter wichtig, der annahm, dass seine Konzepte zum Sprachenstudium vom Heiligen Geist inspiriert waren und nicht allein auf die menschliche *ratio* zurückzuführen sind, von dieser aber verstanden werden und somit laut Hutter einen besseren Zugang zum Sprachenstudium ermöglichen, das wiederum den Schlüssel zur Realisierung des göttlichen Heils darstellt. Hutter sah somit seine Arbeiten als göttlich legitimierte Hilfsmittel zum Erlernen der Sprachen an, was wiederum ein verbessertes Verständnis der göttlichen Heilsbotschaft, festgehalten in der Schrift, zur Folge habe.

Die bei Luther aufgezeigten Ansätze zum Verhältnis von Glauben und Verstehen sowie die daraus resultierende Frage nach der Stellung von Bildung im Glaubensprozess wurden in der lutherischen Orthodoxie zu einem System bestehend aus drei Glaubensmomenten ausgebaut. Als Beispiel hierfür wird das Verständnis nach Johann Andreas Quenstedt (1617-1688) herangezogen, welcher zur Zeit der lutherischen „Hochorthodoxie“ wirkte und die drei Glaubensmomente in seiner Arbeit zusammengefasst darstellt. Die drei zu unterscheidenden Glaubensmomente in der lutherischen Orthodoxie sind:⁸⁹

- *notitia* (Kenntnis): Ist die Wahrnehmung von Glaubensinhalten und das Verstehen dieser.
- *assensus* (Anerkenntnis): Ist die Zustimmung zum Glauben auf Grundlage der *notitia*. Dieses Anerkennen ist möglich, da Glaubensinhalte vom menschlichen Verstand fassbar sind. Als Folge dieses Glaubensmoments ist der Christ nun

⁸⁶ Dieses Verständnis ist auch als Kritik gegen „Schwärmer“ gerichtet, die gerade im spiritualistischen Ansatz lehrten, dass der Menschen alles Relevante direkt vom Heiligen Geist erhält und dies somit eine religiöse Bildung obsolet machen würde.

⁸⁷ Lohse, Luthers Theologie, 219.

⁸⁸ Vgl. Lohse, Luthers Theologie, 222.

⁸⁹ Vgl. Coors, Scriptura efficax, 296.

auch aussagefähig über seinen Glauben, der das Heilshandeln Christi und Gottes zugesprochene Gnade an den Menschen beinhaltet.

- *fiducia* (Vertrauen): Beschreibt das Vertrauen darin, dass Gott aus Gnade Menschen den rechtfertigenden Glauben schenkt. Dieses dritte Glaubensmoment hat einen gewissen Vorrang gegenüber den beiden zuvor genannten, da letztendlich diese Form allein zum Heil gereicht.

In diesem System der Glaubensmomente fallen *notitia* und *assensus* in den Bereich der Glaubensinhalte, während *fiducia* den Glaubensakt beschreibt. Angewandt auf das Lesen der Schrift, auch in ihren Ursprachen, bedeutet dies, dass das in der Bibel Gelesene verstanden werden muss (*notitia*) und als wahr anerkannt werden sollte (*assensus*), damit man darauf vertrauen kann, dass Gott gemäß der Schrift am Menschen wirkt (*fiducia*).⁹⁰

Diesem System folgend, überwiegt in den Werken Hutterers deutlich der Bereich von *notitia* und *assensus*: Der Mensch ist zum Sprachenstudium befähigt, das zum Verstehen der Schrift führt und das göttliche Heil erkennen lässt. Hutterer bewegt sich zwar im dogmatischen Rahmen, wenn er das Wirken der göttlichen Gnade und die Inspiration seiner Werke durch den Heiligen Geist betont, allerdings geht das aus seinen Arbeiten resultierende Menschenbild deutlich darüber hinaus. Der Mensch ist laut Hutterer als *homo rationalis* nicht nur in der Lage die göttliche Ursprache zu lernen, um Gottes ursprüngliche Heilsbotschaft in hebräischer Sprache zu erkennen, sondern kann diese sogar durch den „*Cubus alphabeticus*“ in ihrer Gesamtheit rekonstruieren und aufgrund des Prinzips der Sprachenharmonie auf alle Sprachen der Welt hin anwenden. Diese Methode lässt sich laut Hutterer auch auf die menschlichen Vermögen übertragen. Der Mensch könne dementsprechend seine eigenen Fähigkeiten ordnen und als geordneter „Mikrokosmos“ den „Makrokosmos“ von Gott und Welt neu verstehen und in Beziehung zu diesen treten hin zur Wiederherstellung der idealen *imago Dei*. Wie selbstbewusst das hier entworfene Bild eines Menschen ist, der durch das Sprachenstudium zu neuer Kommunikation und Ordnung seiner Vermögen fähig ist, die sowohl eine Verbesserung der weltlichen als auch der göttlichen Beziehung zur Folge hat, zeigt sich im Vergleich zum Menschenbild Luthers.

Bei Luther ist der Mensch Geschöpf Gottes, der aufgrund der Gottesebenbildlichkeit eine Sonderstellung in der Welt innehat als „Mitarbeiter“, aber nicht als

⁹⁰ Vgl. Coors, *Scriptura efficax*, 296.

„Mitschöpfer“.⁹¹ Wegen dieser Sonderstellung ist der Mensch zum Heil berufen, was zwar aufgrund des „Sündenfalls“ gestört, durch das Wirken Christi aber neu möglich ist. Der Mensch hat nun von Gott den Auftrag erhalten gemäß des göttlichen Worts auf der Erde zu herrschen, wobei durch *ratio* und Glauben, die dem Menschen von Gott gegeben sind, die weltlichen Angelegenheiten geregelt werden. Dagegen hat der natürliche Mensch mittels seiner *ratio* keinen Einblick in den göttlichen Heilsplan.⁹² Die eingangs hervorgehobene Gottesebenbildlichkeit könne allerdings nur für den gerechtfertigten Menschen, in dem allein Gott wirkt, angenommen werden. Dagegen pervertiere der sündige Mensch, der sich anmaßt mittels seiner *ratio* Gottes Heilsplan zu verstehen und aus eigener Kraft die Gnade zu erlangen, die Gottesebenbildlichkeit und wird zum Ebenbild des Teufels.⁹³ Durch die Sünde ist demnach im natürlichen Menschen die Gottesebenbildlichkeit zur Teufelsebenbildlichkeit geworden.⁹⁴ Hierzu schreibt Luther in seinem Genesiskommentar von 1527:

„Im Ebreischen lauten die wort also ‚Last uns menschen machen jnn unserm bilde nach unser gleichnis‘, das ist ein bilde, das uns enhlich und gleich sey. Der mensch mus ein bilde sein entwedder Gottes odder des Teuffels, Denn nach wilchem er sich richtet, dem ist er enhlich. [...] und wo Adam darjnn [der Gottesebenbildlichkeit] blieben were, hett er auch solche kinder gezeuget, jnn wilchen kein böse lust gewesen were, sondern weren jederman freundlich und dienstlich gewesen, wie denn Gott ist, Also weren wir alle Gott enhlich gewesen, [...]. Nu ist er [Adam] nicht also blieben, und ist das bilde umbkommen, und wir sind dem Teuffel enhlich worden [...].“⁹⁵

⁹¹ Lohse, Luthers Theologie, 259.

⁹² Lohse, Luthers Theologie, 260f. Daneben gab es aber auch bereits in der Reformationsepoche andere Menschenbilder. Interessant ist hier etwa die Vorstellung des von Hutter als „Schwärmer“ angesehenen Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541). Dieser geht in spiritualistischer Perspektive davon aus, dass zwischen dem inneren und äußeren Menschen zu trennen ist. In Anlehnung an die Mystik nimmt er an, dass sich der innere Mensch in einer Haltung der Gelassenheit Gott übergeben kann. Dies hat wiederum zur Folge, dass der Mensch als „Mikrokosmos“ nach der Trennung durch den „Sündenfall“ wieder zum „Makrokosmos“ zurückkehrt. In der Folge verändert sich nun auch der äußere Mensch, der wieder gemäß dem göttlichen Willens handeln kann. Vgl. Looß, Vorstellungen zum Menschenbild, 102-106.

⁹³ Vgl. Kern, Dialektik der Vernunft, 211f.

⁹⁴ Vgl. Jüngel, Das Evangelium, 152.

⁹⁵ WA 24,51. Ausführungen Zur Teufelsebenbildlichkeit des Menschen finden sich in Luthers „Disputatio de Homine“. Dort heißt es in den Thesen 21 und 22: „(21.) Nämlich: Der Mensch ist Gottes Geschöpf aus Fleisch und lebendiger Seele bestehend, von Anbeginn zum Bilde Gottes gemacht ohne Sünde, mit der Bestimmung, Nachkommenschaft zu zeugen und über die Dinge zu herrschen und niemals zu sterben; (22.) das aber nach Adams Fall der Macht des Teufels unterworfen ist, nämlich der Sünde und dem Tode – beides Übel, die durch seine Kräfte nicht zu überwinden und ewig sind;“ (Übersetzung nach Gerhard Ebeling) Ebeling, Disputatio de Homine 1, 19f.

Hintergrund hierbei ist Luthers Lehre vom unfreien Willen, dem „*servum arbitrium*“, wonach der Mensch immer von Gott oder vom Teufel „besetzt“⁹⁶ sei. Die Gottesebenbildlichkeit wird jedoch nicht durch die Sünde zerstört, vielmehr gehört sie „ontologisch“⁹⁷ zum Menschen. Da die Gottesebenbildlichkeit zur „ontologischen Struktur“ des Menschen gehöre, könne sie im gerechtfertigten Menschen, der von Gott und nicht vom Teufel gelenkt wird, durch die Gnade Gottes allein hervortreten.⁹⁸ Hierzu schreibt Luther in den Thesen 37-39 seiner „*Disputatio de Homine*“ von 1536 (Übersetzung nach Gerhard Ebeling):

„(37.) Und wie sich Erde und Himmel im Anfang zu der nach sechs Tagen vollendeten Gestalt verhielt, nämlich als deren Stoff, (38.) so verhält sich der Mensch in diesem Leben zu seiner zukünftigen Gestalt, bis dann das Ebenbild Gottes wiederhergestellt und vollendet sein wird. (39.) Bis dahin befindet sich der Mensch in Sünden und wird tagtäglich zunehmend gerechtfertigt oder verunstaltet.“⁹⁹

Der Mensch selbst könne jedoch nichts zur zukünftigen Wiederherstellung der seit dem „Sündenfall“ verloren gegangenen Gottesebenbildlichkeit tun.¹⁰⁰

Hutter zeigt an dieser Stelle ein selbstbewussteres Bild vom Menschen auf, den er beauftragt sieht, die eigene Trägheit zu überwinden, um das Sprachenstudium anzugehen und damit die babylonische Verwirrung zu überwinden. Erst durch die Überwindung dieser göttlichen Strafe kann der Mensch eine Ordnung in der Welt schaffen und das göttliche Heil erkennen. Das Sprachenstudium ist dabei laut Hutter zwar die von Gott angebotene Möglichkeit zur Überwindung der alles trennenden Sprachenverwirrung, allerdings muss der Mensch in jedem Fall selbst aktiv werden, um seinen Zustand in weltlicher und religiöser Perspektive verbessern zu können. Der Mensch sei demnach aufgrund seiner *ratio* befähigt, den eigenen Zustand hin zur

⁹⁶ Jüngel, *Das Evangelium*, 152. Siehe hierzu WA 18,635 mit der bekannten Formulierung Luthers vom menschlichen Willen als Reittier, dass entweder von Gott oder vom Teufel gelenkt wird. Gerade die Lehre vom unfreien Willen hat sich kaum in den lutherischen Dogmatiken durchgesetzt und wurde bereits von Melanchthon aufgeweicht. Bestimmend war vielmehr die Vorstellung des menschlichen Unvermögens aus eigener Kraft gerecht zu werden. Vgl. Kern, *Dialektik der Vernunft*, 212f.

⁹⁷ Jüngel, *Das Evangelium*, 152.

⁹⁸ Vgl. Sandkühler, *Menschenwürde*, 86.

⁹⁹ Ebeling, *Disputatio de Homine* 1, 23f. Die Möglichkeit einer Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit durch die Gnade Gottes zieht Luther bereits 1527 in seinem Genesiskommentar in Erwägung: „Aber das selbe bilde ist nu untergangen und verderbet und an des stat des Teuffels bilde auffgericht, Aber durch Christum ist es widder bracht und vernewert durch wilchs blut wir erettet sind von sund, tod und Teuffel und durch den heiligen geist durch jhn erworben, gerecht, wahrhaftig, grundgut jm hertzen und jnns ewige Leben gesetzt werden.“ WA 24, 153.

¹⁰⁰ Dies wird von Luther deutlich in der „*Disputatio de Homine*“ dargestellt. Siehe hierzu die Thesen 25-32.

vollkommenen Gottesebenbildlichkeit zu verbessern.¹⁰¹ Dieser Vorgang ist aber nicht Hybris des Menschen, sondern bedeutet für Hutter die Rückkehr zur göttlich vorgesehenen Existenz des Menschen.¹⁰² Gemeinsam mit Luther ist Hutter der Gedanke einer verloren gegangenen Gottesebenbildlichkeit. Während Luther die Wiederherstellung der *imago Dei* allein aus der Gnade Gottes heraus für den gerechtfertigten Menschen erwartet, sieht Hutter den Menschen in der Verantwortung die von Gott vorherbestimmte Gottesebenbildlichkeit zu restituieren. Diese Wiederherstellung vollzieht sich für Hutter im göttlich gesetzten Rahmen.

Eine mittlere Position zwischen Luther und Hutter ist bei Philipp Melanchthon zu finden, der in seinen anthropologischen Überlegungen ein weiteres Bild von der *imago Dei* nach dem Sündenfall entwickelt. Die Betrachtungen Melanchthons sind einzubeziehen, da Hutter nachweislich einen Autographen Melanchthons zu den „*Loci communes*“, die sogenannte „Olmützer Handschrift“, besaß und überaus schätzte.¹⁰³ Die Vorstellung Melanchthons zur Gottesebenbildlichkeit werden dagegen in seinem 1553 erschienen Werk „*Liber de anima*“ besonders deutlich. Ausgangspunkt der Überlegungen Melanchthons ist die göttliche Schöpfung des Menschen zum Ebenbild Gottes. Von der göttlichen Schöpfung ausgehend erfolgt bei Melanchthon weiterhin eine Beschreibung des menschlichen Vermögens.¹⁰⁴ Demnach kam es mit dem „Sündenfall“ zu einer Beschädigung der Gottesebenbildlichkeit. Anders als Luther, der die *imago Dei* durch die Sünde zum Ebenbild des Teufels pervertiert sah, geht Melanchthon in einer sehr viel stärker philosophisch begründeten Argumentation von Resten der *imago Dei* im Menschen aus.¹⁰⁵ Diese Reste werden als „*notitiae naturales*“ („natürliche bzw. angeborene Kenntnisse“) bezeichnet, die „als Strahlen der göttlichen Weisheit,[...] leuchtende Zeugnisse von Gottes Existenz seien.“¹⁰⁶ Dabei befähigen die „*notitiae naturales*“ Menschen zu intellektuellen Vermögen.¹⁰⁷ Diese Vermögen

¹⁰¹ Vgl. Hutter, *Novum Testamentum* 2, 83.

¹⁰² Eine ausführliche Darstellung des Menschenbilds Hutters in Korrespondenz zu seinem Sprachenprogramm findet sich in Abschnitt 1.5.

¹⁰³ Der hier genannte Autograph war Grundlage für die 1553 gedruckte Ausgabe „Heubartikel Christlicher Lere / in Latein genandt Loci theologici / Etwa von Doctor Justo Jona in Deutsche sprach gebracht / jetzund aber im M.D.LV. jar / Von Philipp Melanchthon wiederumb druchgesehen.“ Vgl. Stupperich, *Melanchthons deutsche Bearbeitung*, 357. 1600 gelangte die Handschrift in den Besitz Hutters, der darin festhielt: „Diss Buch sollen meine Erben nicht von sich lassen, auch niemandem gefährlicher weise allein vertrauen ob sie auch [?] fl. dafür bekommen mochten.“ Stupperich, *Melanchthons deutsche Bearbeitung*, 372.

¹⁰⁴ Vgl. Frank, *Philipp Melanchthons*, 318.

¹⁰⁵ Vgl. Peters, *Der Mensch*, 66.

¹⁰⁶ Vgl. Frank, *Philipp Melanchthons*, 319.

¹⁰⁷ Vgl. Peters, *Der Mensch*, 66.

ermöglichen vornehmlich die Gotteserkenntnis, wobei dieses Erkennen keinen soteriologischen Wert hat, sondern in den Bereich Gesetz einzuordnen sei.¹⁰⁸ Darüber hinaus gehöre zu den so eingestifteten menschlichen Vermögen aber auch ein Wahrnehmen und Erkennen der göttlichen Schöpfung, von der der Mensch wiederum ein Teil ist und sich durch die göttlich gegebenen *notitiae* abhebt.¹⁰⁹ Somit wird eine Erkenntnisfähigkeit des Menschen bei Melanchthon von den Resten der in der Schöpfung begründeten Gottesebenbildlichkeit her begründet.¹¹⁰ Hutter verortete die Fähigkeit des Menschen Gott und dessen Schöpfung zu erkennen vor allem in der hebräischen Sprache, mit der Gott schuf und an die der Mensch durch die Benennung der Tiere im Paradiesgarten partizipiere. Während Hutter weiterhin davon ausging, dass der Mensch durch Ordnung seiner Vermögen gemäß eines göttlichen Plans zu einer Wiederherstellung der *imago Dei* befähigt sei, ordnete Melanchthon dies ganz in den Bereich des Wirken Christi am Menschen ein.¹¹¹

4.2.1. Die Stellung der Hebraistik in Wittenberg am Beispiel Philipp Melanchthons und Martin Luthers

Am Anfang der Betrachtung zur Stellung der Hebraistik in der lutherischen Reformation steht Philipp Melanchthon, der wie kein zweiter in der Wittenberger Reformation als Gewährsmann für Bildungsfragen steht. Im Anschluss wird die Position Luthers mit Hilfe von Quellenmaterial vorgeführt, damit das bereits erwähnte theologische Rahmenkonzept der Hebraistik in der lutherischen Reformation belegt wird.

Philipp Melanchthon gilt zu Recht als der bedeutendste Philologe und Lehrer der ersten Reformationsgeneration. Schon in jungen Jahren erhielt Melanchthon eine gute Ausbildung durch seine Familie, insbesondere durch seinen Großonkel Reuchlin kam er früh in Kontakt mit Latein, Altgriechisch und sogar Hebräisch. Schon früh lernte er dabei die Vorzüge der humanistischen Bildung kennen, die ihn zeitlebens begleiteten.

¹⁰⁸ Vgl. Frank, Philipp Melanchthons, 320.

¹⁰⁹ Vgl. Frank, Philipp Melanchthons, 321 und Peters, Der Mensch, 66.

¹¹⁰ Ein Beleg hierzu findet sich auch in der „Olmützer Handschrift“, die im Besitz Hutters war. Dort hielt Melanchthon über das Vermögen des Menschen nach dem „Sündenfall“ fest: „Darumb bleibet noch in dieser verderbten natur dennoch ein erkantnus, wie wol sie tunkel ist.“ Melanchthon, Heubartikel Christlicher Lere, 140.

¹¹¹ Vgl. Peters, Der Mensch, 67.

Im Jahre 1518 gelangte Melanchthon an die Universität Wittenberg und lehrte hier Griechisch sowie kurze Zeit Hebräisch bis zur Besetzung des Lehrstuhls. Hier interessierte er sich nun auch verstärkt für die Theologie und machte unter Martin Luther seinen Abschluss als *Baccalaureus biblicus* in diesem Fach. Er selbst unterrichtete fortan auch biblische Schriften und konzentrierte sich dabei vor allem auf philosophische Inhalte, die für ihn Voraussetzung der Theologie waren. In der Reformationszeit war Melanchthon bei diversen wichtigen Ereignissen zugegen und gestaltete die Bewegung aktiv mit. Dabei waren vor allem seine theologischen Schriften und Vermittlungsversuche zwischen Wittenberg und anderen Reformationsbewegungen von Bedeutung. Aber auch an der lutherschen Bibelübersetzung war er beteiligt und unterstützte Luther mit seinen altsprachlichen Kenntnissen.

Das bestimmende Thema des Lebens Melanchthons war jedoch die Bildung. Bereits bei seiner Antrittsrede 1518 in Wittenberg forderte er ein besseres Sprachenstudium sowie intensivere Betreuung der Studenten. Als er 1524 zum Rektor der Universität gewählt wurde, schuf er eine neue Studienordnung. Auch war er an der Gründung von Schulen beteiligt, wie etwa 1525/26 in Nürnberg. Bei Visitationen hat er sich dafür eingesetzt, dass Schulen und Universitäten verbessert werden. Zum Werk Melanths gehören dementsprechend Schul- und Lehrbücher etwa zur Rhetorik und Dialektik, sowie zu den Sprachen Latein und Griechisch. Die Bildungsarbeit Melanchthons war vor allem vom Humanismus geprägt. Allerdings ging es ihm auch um die Abwehr der „bildungsfeindlichen“ Haltung von spiritualistischen „Schwärmern“¹¹² und um eine bessere Kenntnis des Evangeliums, das zum Heil führt. Somit waren auch theologische Ansätze für Melanchthons Bildungsarbeit wichtig. Bei Melanchthon kommt es so zur Verbindung von spätmittelalterlichen Bildungstendenzen des Humanismus und neuen Aufbrüchen in der Reformationszeit. Oberstes Ziel der Bildung war für ihn die Herausbildung der *eloquentia*.¹¹³ Damit verbunden war das Studium der alten Sprachen und der Rhetorik. Da Sprache für Melanchthon den Menschen als solchen kennzeichnet, gehörte die *eloquentia* zur Verwirklichung des ethisch Guten im Menschen. Die weiteren Ziele von Bildung, die aufgrund des Sprachenstudiums möglich waren, werden im Aufsatz von Reinhold Friedrich so zusammengefasst:¹¹⁴

I. Bildung führt zur Förderung der Erkenntnis der Heiligen Schrift.

¹¹² Einige von den sogenannten Spiritualisten gingen davon aus, dass Menschen nicht durch das Lesen des Wortes, sondern direkt durch das Wirken des Heiligen Geists zum Heil kommen.

¹¹³ Vgl. Friedrich, Heilsvergegenwärtigung, 280.

¹¹⁴ Vgl. Friedrich, Heilsvergegenwärtigung, 281.

II. Bildung schafft theologischen Nachwuchs, der das Evangelium verkündigen kann.

III. Bildung stellt gute Untertanen für die Obrigkeit.

Welche Stellung hatte nun das Hebräischstudium im Bildungskonzept Melanchthons? Zur Beantwortung dieser Frage sollen zunächst Schriften aus dem universitären Kontext herangezogen werden. In seiner Wittenberger Antrittsrede „*De corrigendis adolescentiae studiis*“ („Über die Neugestaltung des Universitätsstudiums“, 1518) stellte Melanchthon zum ersten Mal einer größeren Öffentlichkeit sein Bildungsprogramm vor. Die Rede war ein großer Erfolg und ermöglichte es ihm, die Studienordnung in Wittenberg entscheidend mitzugestalten. Zentral war dabei für Melanchthon die Umsetzung eines humanistischen Bildungsideals: Der Leitspruch *ad fontes* und das verbesserte Sprachenstudium wurden von ihm gegen die „scholastische“ Methode ins Feld geführt. Vor allem eine verbesserte Sprachfähigkeit als *eloquentia* war dabei sein persönliches Anliegen, „[d]a gerade über sie der Weg zu jenen höheren Künsten führt [...]“. ¹¹⁵ Durch das fehlende Studium der Sprache, was sowohl alte Sprachen als auch die Regeln der Rhetorik miteinschließt, ist es laut Melanchthon in der Vergangenheit zu einer Verschlechterung von Wissenschaft und kirchlicher Lehre gekommen. Dieser Vorgang wird folgendermaßen beschrieben:

„Tatsächlich aber ging die Entwicklung, sei es durch göttliches Verhängnis, sei es durch unser eigenes Verschulden, dahin, daß an die Stelle ehrbarer Wissenschaften minderwertige und an die Stelle althergebrachter Frömmigkeit Zeremonien, Menschensatzungen, Konstitutionen, Dekrete, Ordensregeln und erklärende Zusätze von geistigen Kleingeistern traten.“ ¹¹⁶

Dieser Fehlentwicklung wollte Melanchthon, vor allem durch das Altsprachenstudium, entgegenwirken. In seinem Bildungsideal findet sich nun auch die Verbindung humanistischer Tradition und neuer reformatorischer Aufbrüche. Nur wenn die Wurzeln des christlichen Glaubens in Form originalsprachlicher Quellen gelesen werden, kann eine Reform der Kirche stattfinden. Im Hintergrund steht dabei die Vorstellung von Kirchengeschichte als Verfallsgeschichte.

Bei der Einforderung des Altsprachenstudiums sah Melanchthon auch eine Hinwendung zum Hebräischen als notwendig an. Das war keineswegs selbstverständlich in der damaligen Zeit. Gerade im beginnenden 16. Jahrhundert wurde das Studium des

¹¹⁵ Melanchthon, *De corrigendis*, 49.

¹¹⁶ Melanchthon, *De corrigendis*, 48.

Hebräischen als zu „judenfreundlich“ angesehen.¹¹⁷ Melanchthon waren die Hürden eines Hebräischstudiums und das noch immer geringe Ansehen der Sprache in der Bevölkerung durchaus bewusst, wenn es bei ihm heißt:

„[...] zweifelhaft sei der Wert, den man dem Hebräischen beimesse; darüber gerate die herkömmliche Pflege der Künste und Wissenschaften ins Hintertreffen, und es werde zu einer Abkehr von der Philosophie kommen [...].“¹¹⁸

Hier zeigt sich Melanchthon als Schüler seines Großonkels Reuchlin. Im weiteren Verlauf der Rede fällt aber auf, dass das Hebräische im Vergleich mit Griechisch und Latein ein wenig abgewertet wird. Während er für die beiden letztgenannten Sprachen ein Studium von Werken verschiedener Autoren der antiken Philosophie und Geschichtsschreibung empfiehlt, begrenzt sich das Studium des Hebräischen auf die biblischen Texte. Hier ist die Verengung der christlichen Hebraistik auf das Alte Testament und die Exegese spürbar.

Allerdings setzt sich Melanchthon für die bleibende Bedeutung des Hebräischen im Theologiestudium ein und leitet dies vor allem aus seinem humanistischen Ideal ab. Hebräisch bleibt jedoch auf die Theologie begrenzt. Für die Philosophie etwa sind die relevanten Quellen im Lateinischen und Griechischen zu finden. Bei aller Kritik muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass Melanchthon als Griechischlehrer nach Wittenberg kam und es ihm zu verdanken ist, dass ein dauerhafter Hebräischlehrer für Wittenberg gesucht wurde. Nur zu Beginn seiner Tätigkeit lehrte er auch kurz Hebräisch, sah seinen Kenntnisstand hierfür jedoch als nicht ausreichend an.¹¹⁹ Weiterhin kam es durch Melanchthons Bemühungen dazu, dass hebräische Bibeln von der Universität Wittenberg angeschafft wurden, was ebenfalls keine Selbstverständlichkeit an einer europäischen Universität der damaligen Zeit war, da die Preise für eine Hebräische Bibel sehr hoch waren.

Dieser erste Eindruck der Unterordnung des Hebräischen bestätigt sich in der Universitätsrede „*Encomium eloquentiae*“ („Lob der Beredsamkeit“, 1523). In dieser hebt Melanchthon die Bedeutung der Sprachfähigkeit als *eloquentia* hervor, da diese die Grundlage jeder Wissenschaft sei. Um diese zu steigern gelte es, Werke antiker Autoren zu lesen. Dabei fehlt das Hebräische.

¹¹⁷ Diese Stimmung, mit der Melanchthon aufwuchs, wird sehr gut beschrieben bei: Wengert, Melanchthon and the Jews, 107f.

¹¹⁸ Melanchthon, De corrigendis, 43.

¹¹⁹ Vgl. Geiger, Das Studium, 93.

Jedoch sieht Melanchthon für das Hebräischstudium einen festen Platz im Theologiestudium vor. Dies wird etwa deutlich in den „*Privilegia Academiae Lipsiensis*“ („Vorschläge zur Leipziger Universitätsreform“, 1540). Nachdem er bereits in Wittenberg erfolgreich eine Neuorganisation des Studiums erreicht hatte, wurde Melanchthon auch von anderen Universitäten um Mitarbeit an Reformen gebeten wie z. B. in Leipzig. In seinen Vorschlägen betont Melanchthon dabei die Bedeutung eines guten Theologiestudiums für die Reform der Kirche.¹²⁰ Zum Theologiestudium gehört selbstverständlich auch das Hebräischstudium und Melanchthon hebt lobend hervor, dass es bereits eine entsprechende Stelle an der Universität Leipzig gibt. Das Hebräische wird jedoch begrenzt auf den Kanonteil der Propheten. Hier zeigt sich die durchaus schwierige Haltung Melanchthons zum Judentum.

Melanchthon ging davon aus, dass zwar im Judentum das Hebräische als Ursprache der Bibel bewahrt wurde, allerdings gebe es dort nicht die rechte Auslegung.¹²¹ Die rechte Auslegung bedeutet in diesem Zusammenhang, dass das Alte Testament von Jesus Christus her gelesen wird. Dementsprechend werden die Propheten gegenüber den Gesetzestexten stärker betont.¹²² Weiterhin sah er die Gefahr, dass bei einem zu intensiven Studium der jüdischen Schriften, was aufgrund der hebräischen Sprachkenntnisse möglich war, die christliche Botschaft verfälscht würde. Anders als Reuchlin las Melanchthon daher kaum jüdische Schriften.¹²³ Mit dieser Einstellung stand Melanchthon keineswegs alleine da, was der nachfolgende Abschnitt in dieser Studie verifizieren wird.¹²⁴ Wegen seiner kritischen Haltung geriet Melanchthon auch in Konflikt mit seinem Wittenberger Kollegen Matthäus Adrianus (ca.1475-1521) der als Konvertit für kurze Zeit Hebräisch an der Universität lehrte und uneins mit Martin

¹²⁰ Interessanterweise finden sich schon hier Probleme, denen sich auch heutige Universitäten gegenübersehen, wie Finanzierung der Stellen, Studienfinanzierung und -planung sowie ein verbesserter Kontakt von Studenten mit dem Lehrkörper.

¹²¹ Vgl. Detmers, Reformation und Judentum, 133.

¹²² Vgl. Wengert, Melanchthon and the Jews, 120. Dabei versuchte Melanchthon der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu folgen. Das Alte Testament und das Judentum repräsentieren für ihn das Gesetz, was der Rechtfertigungslehre Luthers folgend als Form der Werkgerechtigkeit abzulehnen ist. Siehe hierzu auch: Detmers, Bundeseinheit, 12-16.

¹²³ Vgl. Detmers, Reformation und Judentum, 137.

¹²⁴ An dieser Stelle sei als Beispiel aus dem Umfeld der Wittenberger Reformation kurz Johann Forster (1496-1558) erwähnt, der als Hebräischprofessor in Wittenberg die jüdischen Quellen als „schädlich“ ablehnte und den Nutzen des Hebräischen auf die Erforschung des Alten Testaments begrenzte.

Luthers Rechtfertigungslehre war.¹²⁵ Das Verhältnis Melanchthons zum Judentum ist für seine Zeit durchaus ambivalent zu beurteilen.¹²⁶

Diese Beobachtungen zeigen, dass für Melanchthon das Hebräischstudium unbedingt zur theologischen Ausbildung dazugehört, aber den „klassischen“ humanistischen Sprachen untergeordnet wird. Dies bestätigt sich auch in seiner eher unbekannten Rede „*De studio linguae Ebraeae*“ („Über das Studium der hebräischen Sprache“, 1549). Sie gehört mit „*De lingua hebraica*“ („Über die hebräische Sprache“, 1546) zu den beiden Reden Melanchthons, in denen er sich explizit mit dem Hebräischen beschäftigt. Dabei wird in der Rede „*De studio linguae Ebraeae*“ das Spannungsverhältnis der Hebraistik in der ersten Generation der Reformation deutlich. In der Darstellung zeigt er den Stellenwert der Sprache auf, und berücksichtigt die Kritiker seiner Zeit. Diese heben vor allem hervor, das Hebräisch einen geringeren Stellenwert gegenüber Latein und Griechisch habe und als Sprache des Judentums von zweifelhafter Herkunft sei. Weiterhin hält Melanchthon über die Kritiker der Sprache fest:

*„Sed aliis quibusdam qui ingeniis et eruditione excellunt, et elegantiam doctrinarum ac suavitatem amant, difficile est respondere, qui a linguae Ebraicae studiis multos deterrent mentione barbarici. aiunt linguam horridam esse, et pene amissam: nec multo certius eam percipi posse, quam si nunc velimus Aegyptiorum hieroglyphicas literas interpretari.“*¹²⁷

„Doch gegenüber manch anderen, die hervorstechen durch Talent und Bildung, die die Feinheit und Süße der Lehre lieben, fällt es schwer eine Antwort zu finden. Sie schrecken viele vom Studium der hebräischen Sprache ab, wobei sie deren barbarischen Charakter erwähnen. Sie sagen, die Sprache sei grauenvoll und fast vollständig aufgegeben worden. Wir könnten sie nicht viel besser verstehen, als wenn wir uns versuchen würden, die Hieroglyphen der Ägypter zu entziffern.“¹²⁸

Melanchthon räumt den Kritikern ein, dass Griechisch als Sprache der Philosophie und Latein als Universalsprache unverzichtbar für die Wissenschaft seien, allerdings gilt von Hebräisch: „*Sed in Ecclesia Dei carere lingua Ebraea non possumus.*“¹²⁹ („In der Kirche Gottes können wir aber auf die hebräische Sprache nicht verzichten“).¹³⁰ Ohne Kenntnis der hebräischen Sprache sei keine korrekte Bibelauslegung und somit auch

¹²⁵ Vgl. Detmers, Reformation und Judentum, 139.

¹²⁶ So bezog Melanchthon etwa auch Partei für seinen Großonkel Reuchlin im „Judenbücherstreit“ und war eng mit dem Judenchristen Bernhardus Hebraeus befreundet. Mehr zu dieser Frage findet sich im Aufsatz von Wengert. Siehe hierzu auch: Detmers, Bundeseinheit, 34-37.

¹²⁷ Melanchthon, De studio, 867.

¹²⁸ Übersetzung nach: Annika Schmidt, Melanchthon deutsch IV, 51.

¹²⁹ Melanchthon, De studio, 869.

¹³⁰ Übersetzung nach: Annika Schmidt, Melanchthon deutsch IV, 53.

keine kirchliche Lehre möglich. Dabei konstatiert Melanchthon die Bedeutung des Hebräischen für die Exegese von Altem und Neuem Testament, da die Apostel wie Paulus Ausdrücke bzw. Phrasen aus dem Hebräischen nutzten, das laut Melanchthon die Muttersprache der Apostel war.¹³¹ Hebräisch solle dabei aber auf den Kreis der Theologen begrenzt bleiben, weil Melanchthon nicht an die Umsetzbarkeit eines Hebräischunterrichts über das Theologiestudium hinaus glaubte. Die Gläubigen sollen sich vor allem an die Übersetzungen halten und nicht selbst Hebräisch lernen. Dabei lobt er besonders die Übersetzung aus der Feder Luthers:

*„Gaudeo versiones extare, et Dei beneficio omnium maxime luculenta et nitida est Germanica, summa diligentia et fide exploratis eruditiorum iudiciis a D. Luthero elaborata. [...] Sed unde populus interpretationem haberet, nisi docti aliqui linguam novissent?“*¹³²

„Ich freue mich, dass es Übersetzungen gibt. Und durch Gottes Gnade ist jene deutsche Übersetzung die glanzvollste und eleganteste von allen, die von Dr. Martin Luther mit größter Sorgfalt und mit im Glauben fest verwurzelten Überlegungen erarbeitet wurde. [...] Doch woher sollte das Volk eine Auslegung haben, wenn nicht irgendein Gelehrter die Sprache beherrscht?“¹³³

An dieser Stelle wird der Unterschied zur Auffassung Hutters deutlich, der allen Menschen das Studium des Hebräischen ermöglichen wollte, und es nicht allein als Aufgabe der gelehrten Theologen ansah.

In der Rede Melanchthons wird aber auch dessen kritische Haltung zum Judentum deutlich, sowie die Einordnung des Hebräischen als Muttersprache der Juden. Zum einen zeigt er auf, dass Juden zwar das Hebräische beherrschen, aber die göttliche Offenbarung nicht verstehen würden, da sie das Neue Testament ablehnen:

*„Cum autem aspernentur Iudaei interpretationem Christi et Apostolorum, et sua somnia de mundi imperio, nolunt abiicere, retinent corruptelas ab impostoribus ex cogitatas.“*¹³⁴

„Wenn aber die Juden die Auslegung Christi und der Apostel verschmähen und ihre Träumereien von der weltlichen Herrschaft nicht ablegen wollen, dann halten sie an den Verderbnissen fest, die sich irgendwelche Betrüger ausgedacht haben.“¹³⁵

¹³¹ Hierzu heißt es bei Melanchthon: *„Nam etsi monumenta Apostolorum Graeca sunt, tamen phrasis est Ebraica: ut nunc plurimi Latine loquentes, patriae linguae phrasin tamen imitantur.“* Melanchthon, De studio, 872. „Denn auch wenn die Akten der Apostel auf Griechisch sind, so ist ihre Redeweise doch hebräisch. Genau wie jetzt die meisten, die lateinisch sprechen, dennoch den rednerischen Ausdruck ihrer Muttersprache nachahmen.“ Übersetzung nach: Annika Schmidt, Melanchthon deutsch IV, 57.

¹³² Melanchthon, De studio, 870.

¹³³ Übersetzung nach: Annika Schmidt, Melanchthon deutsch IV, 55.

¹³⁴ Melanchthon, De studio, 873.

¹³⁵ Übersetzung nach: Annika Schmidt, Melanchthon deutsch IV, 60.

Zum anderen sieht Melanchthon einen Mehrwert des Hebräischen in der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Judentum, da eine bessere Kenntnis der hebräischen Sprache Christen helfe, sich versierter mit Anhängern des jüdischen Glaubens und deren „Unglauben“ auseinanderzusetzen:

*„Neque haec levis causa existimetur discendae huius linguae, quod instructos nos esse oportet ad refutanda deliramenta Iudaeorum.“*¹³⁶

„Man soll diesen Grund für das Erlernen der Sprache nicht als leichtfertig einstufen. Wir müssen schließlich darin unterrichtet sein, um das Geschwätz der Juden zurückzuweisen.“¹³⁷

Insgesamt ist die Rede Melanchthons ein Plädoyer für das Hebräische gegen die Kritiker seiner Zeit. Dabei wird die Notwendigkeit des Erlernens der Sprache an einer Universität über das übliche Studium von Latein und Altgriechisch hinaus deutlich. Allerdings sieht Melanchthon das Erlernen von Hebräisch auch nur im Kontext der Theologie als sinnvoll an, da er den Nutzen der Sprache in den Bereich der Bibelexegese und daraus erarbeiteter Lehre verortet. An dieser Stelle wird der Wittenberger Ansatz deutlich, die Hebraistik allein als Hilfsmittel der Theologie zu betreiben.

Nicht nur im universitären Kontext hat sich Melanchthon engagiert, sondern auch im schulischen, was mit Blick auf die Hebraistik zu analysieren ist. Eine erste wichtige Quelle hierzu ist Melanchthons Rede *„In laudem novae scholae“* („Lobrede auf die neue Schule“, 1526). Die in Nürnberg gegründete Schule stellt den Prototyp des akademischen Gymnasiums dar und wurde von Melanchthon maßgeblich mitgestaltet. Die Leitung der Schule wurde ihm zwar angeboten, allerdings lehnte er wegen seiner Verpflichtungen in Wittenberg ab. Die Schule sollte die Lücke zwischen Lateinschulen und Universitäten schließen. Hierbei wurde das humanistische Bildungsideal Melanchthons umgesetzt: Bildung soll vor allem den christlichen, ethisch handelnden Menschen heranziehen. Dies hat aber auch Folgen für Theologie und Politik: Zum einen können Menschen das „Wort Gottes“ lesen und sich damit auseinandersetzen, zum anderen werden gut ausgebildete Untertanen für den Landesherrn „herangezogen“. In der Schule sind, dem Bildungsansatz Melanchthons folgend, auch die alten Sprachen von Bedeutung. Allerdings sieht er hier nur einen Platz für das Lateinische und Griechische. Das Hebräische war für die Schulbildung nicht vorgesehen.

¹³⁶ Melanchthon, *De studio*, 874.

¹³⁷ Übersetzung nach: Annika Schmidt, Melanchthon deutsch IV, 61.

Sehr viel aufschlussreicher ist jedoch Melanchthons „Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern im Kurfürstenthum zu Sachssen“ (1528). Die Schrift diene vor allem dazu, den Pfarrern zu zeigen, was sie, den Ansätzen der Wittenberger Reformation folgend, theologisch zu beachten hätten. Im letzten Teil findet sich jedoch auch eine Ordnung für die Schule, da auch diese zum Tätigkeitsbereich des Pfarrers gehörte. Die Bildung der Jugend ist für Melanchthon eine unbedingte Notwendigkeit. Bildung befähigt dabei zum einen zum Glauben zu kommen, indem Gottes Wort gelesen wird und zum anderen sich als guter Untertan im „weltlichen Regiment“ einzufügen. In der Vorstellung der Reformatoren bilden dabei göttliche und weltliche Ordnung einen Zusammenhang. Um die Bildung der Jugend zu erreichen, ist das Studium der Sprache erforderlich. Dabei favorisiert Melanchthon das Lateinische, doch über andere Unterrichtssprachen schreibt er:

„Erstlich, sollen die schulmeister vleis ankeren, das sie die kinder allein lateinisch leren, nicht deusch odder grekisch odder ebreisch, wie etliche bisher gethan, die armen kinder mit solcher manchfeltigkeit beschweren, die nicht allein unfruchtbar, sondern auch schedlich ist.“¹³⁸

Hier wird ein massiver Unterschied zum hutterschen Ansatz erkennbar. Neben der Ablehnung des Hebräischen an Schulen fällt aber auch auf, dass es offensichtlich bereits erste Versuche gegeben hatte, alle vier Sprachen an Schulen zu unterrichten, was später auch Hutter umzusetzen versuchte.¹³⁹ Auch wenn Melanchthon selbst dem Hebräischunterricht an Schulen distanziert gegenüberstand, dürfte er diesen doch zumindest geduldet haben. So empfahl er etwa den bereits im ersten Kapitel vorgestellten Michael Neander, der für den Hebräischunterricht an Schulen eintrat und diesen nicht weit entfernt von Wittenberg in Ilfeld mit eigens angefertigten Lehrbüchern erteilte.

Im Anschluss an Melanchthon steht die Frage, wie Luther den Wert des Hebräischen für die Theologie beurteilt. Die Hebraistik wurde von Luther besonders hoch geschätzt und zugleich theologischen Rahmenkonzepten unterworfen. Luther war an der Universität Wittenberg eine der treibenden Kräfte für die Einrichtung eines Hebraistiklehrstuhls – dieser sollte sich aber, wie bereits gesehen, in seine theologischen Konzepte fügen und Hebräisch als Hilfswissenschaft der Theologie lehren. Die Kenntnisse Luthers in der

¹³⁸ Melanchthon, Unterricht, 267.

¹³⁹ Ein Beispiel hierfür wäre das humanistische „*Collegium Buslidianum*“ in Löwen. Diese Schule gehörte zu einer der ersten, in der auch das Hebräische unterrichtet wurde. Vgl. Geiger, Das Studium, 2.

hebräischen Sprache werden durchaus kontrovers eingeschätzt.¹⁴⁰ Er brachte sich die Sprache wohl zunächst autodidaktisch mithilfe des bereits erwähnten Elementarwerks Reuchlins bei. Seine ersten Vorlesungen zu den Psalmen hielt er jedoch vor allem auf Grundlage der Vulgata. Während seiner Zeit auf der Wartburg 1520/21 vertiefte er sein autodidaktisches Studium der Sprache und erhielt später in Wittenberg Unterricht in Hebräisch von Melancthon und Aurogallus.¹⁴¹ Seine Kenntnisse in der Sprache waren jedoch nicht ausreichend, um ohne Hilfe anderer die Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen zu realisieren. Zudem kämpfte Luther mit der „Unübersetzbarkeit“ der Sprache, was auch in der anschließenden Quellenanalyse deutlich werden wird. Luther selbst besaß mindestens zwei vollständige Ausgaben der hebräischen Bibel. Besonders gut erforscht ist hierbei seine Verwendung der Brescia-Bibel (1494), die er wohl zwischen 1515-1518 gebraucht erwarb.¹⁴² Diese Ausgabe wurde von Luther in verschiedenen Zeiten seines Wirkens genutzt, wobei er vor allem den Pentateuch und die Propheten in Hebräisch las.¹⁴³ Die Quellenanalyse steht im Spannungsfeld der Hochschätzung des Hebräischen bei Luther, sowie seiner Ablehnung jüdischer Quellen zur Erschließung des Hebräischen. Was resultiert daraus für das Betreiben der Hebraistik im Sinne Luthers?

Zu Beginn der Betrachtung, wie sich bei Luther die Hochschätzung für die hebräische Sprache äußert, ist auf die Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes“ (1524) einzugehen. In dieser ersuchte Luther die Städte des deutschen Reichgebietes, allgemeinbildende Schulen einzurichten. Hintergrund ist dabei der bereits dargestellte Zusammenhang von Reformationsbewegung und Bildung. In der Schrift wird auch die Frage nach dem Sprachenstudium aufgeworfen und in engen Zusammenhang mit der Schulbildung gestellt. Dabei fragt Luther den Leser zu Beginn seiner Ausführungen:

„Ja sprichstu aber mal, ob man gleich sollt und müste schulen haben, was ist uns aber nütze, lateinisch, kriechisch und ebreyisch zungen und andere künste zu lernen?“¹⁴⁴

Diese Frage wird von Luther vor allem mit der Unerlässlichkeit des Sprachenstudiums für die religiöse Bildung beantwortet.¹⁴⁵ Nur mittels des Studiums der alten Sprachen,

¹⁴⁰ Siehe hierzu den Artikel von Siegfried Hermle im WiBiLex: Luther, Martin (AT).

¹⁴¹ Vgl. Burnett, Luthers hebräische Bibel, 63.

¹⁴² Vgl. Burnett, Luthers hebräische Bibel, 63. Die zweite Bibelausgabe ist nur aus den Quellen als „grosse Hebreische Bibel“ bekannt und kann somit keiner Ausgabe der Zeit zugeordnet werden. Vgl. WA DB 11/2, XX.

¹⁴³ Vgl. Mackert, Luthers Handexemplar, 75.

¹⁴⁴ WA 15, 36.

könne die Bibel und somit die göttliche Offenbarung zum Heil der Menschen erkannt werden. Hierzu heißt es bei ihm:

„Wes ist nu die schuld, das unser glaube so zu schanden wird? nemlich, das wyr der sprachen nicht wissen, und ist hie keyn hülffe, denn die Sprachen wissen.“¹⁴⁶

Neben den bereits bekannten Unterrichtssprachen Latein und Deutsch hebt Luther in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung der Ursprachen des Alten und Neuen Testaments (allerdings nicht der Aramäischen) für die Bildung hervor.¹⁴⁷ Über den Stellenwert des Hebräischen schreibt er, dass „[...] auch die Ebreische sprach heylyg heysset.“¹⁴⁸ Luther macht jedoch nicht deutlich, ob das Studium des Hebräischen und der anderen alten Sprachen bereits an allgemeinbildenden Schulen stattfinden soll, oder in der höheren Bildung zu verorten ist. Mit Blick auf die Praxis ist die Forderung nach Hebräischunterricht an allgemeinbildenden Schulen bei Luther eher unwahrscheinlich. Die Hochschätzung der Sprache Hebräisch, die an dieser Stelle bereits deutlich wurde, tritt auch in anderen Quellen hervor.

So hebt Luther etwa im Vorwort zu seiner Psalmenausgabe von 1524 die Besonderheit des Hebräischen hervor, in dem das Lob zu Gott in ganz anderem Umfang als in den übrigen Sprachen zum Ausdruck gebracht werden könne. Dies wird bereits in den ersten Sätzen des Vorworts deutlich:

„Es ist die Ebreische Sprache so reiche, das keyne Sprach sie mag genugsam erlangen. Denn sie hat viel wörter die da, singen, loben, preysen, ehren, frewen, betrüben etc. heysen, da wyr kaum eynes haben. Und sonderlich ynn göttlichen heylygen sachen ist sie reich mit worten, das sie wol zehen namen hat, da sie Gott mit nennet, da wyr nicht mehr haben denn das eynige wort, Gott, das sie wol billich eyn heylyge Sprache heysen mag.“¹⁴⁹

Damit einhergehend räumt Luther ein, dass er mit der „Unübersetzbarkeit“ dieser Sprache zu kämpfen hat.

Am deutlichsten kommt die Hochschätzung des Hebräischen bei Luther allerdings in seinen Tischreden zum Ausdruck. Dabei verortet Luther den Wert des Hebräischen nun

¹⁴⁵ Neben der religiösen Bildung gibt Luther seinen Lesern aber auch zu bedenken, dass Bildung und Sprachenstudium einen guten Untertan hervorbringen werden: „Die künste und sprachen, die uns on schaden, ja grösser schmuck, nutz, ehre und frumen sind beyde zur heylygen Schrift zuverstehen und weltlich regiment zu füren, [...]“ WA 15, 36.

¹⁴⁶ WA 15, 39.

¹⁴⁷ Hierzu schreibt Luther: „Denn Gott hat seyne schrifft nicht umb sonst alleyn inn die zwo sprachen schreiben lassen, das alte testament jnn die Ebreische, das new jnn die Kriechische. Welche nu Gott nicht veracht, sondern zu seynem wort erwelet hat fur allen andern, sollen auch wyr die selben fur allen andern ehren.“ WA 15, 37.

¹⁴⁸ WA 15, 37f.

¹⁴⁹ WA DB 10/1, 94.

stärker in der theologischen Ausbildung für die Bibelexegese und weniger im schulischen Unterricht.¹⁵⁰ Weiterhin hebt Luther auch eine eigene Schönheit der hebräischen Sprache gegenüber Latein und Griechisch hervor. In einer der Tischreden formuliert Luther am deutlichsten das Lob des Hebräischen und verteidigt den Wert der Sprache gegenüber Kritikern, die meinen, dass das Hebräisch „einfältig [...], schlecht und wenig von Worten“¹⁵¹ sei:

„Die ebräische Sprache ist die allerbeste und reichste in Worten, und rein, bettelt nicht, hat ihre eigene Farbe.“¹⁵²

Hierbei hebt Luther hervor, dass Hebräisch im Gegensatz zu Latein, Griechisch und Deutsch nicht auf Komposita zurückgreifen muss, um die Sprache zu generieren. Solche Argumentationen finden sich auch im Kontext von Konzepten der *Harmonia linguarum*, die Hebräisch als Ursprache annehmen und auf die besondere Stellung der Sprache verweisen, die keine Entlehnungen aus anderen Sprachen aufweise.¹⁵³ In dem Zusammenhang der Besonderheit des Hebräischen geht Luther aber auch wieder auf die Probleme beim Übersetzten ein:

„Die Phrases und Art zu reden, und Construction, wie man die Worte zusammenfassen und reden soll, das kann man nicht geben, noch einen lehren, denn die Construction ändert oft die Bedeutung der Wort, daß, wenn sie zusammengesetzt werden, viel ein Anders heißen, und verstanden müssen werden, denn wenn sie einzeln und allein stehen; [...]“¹⁵⁴

Neben der Wertschätzung der hebräischen Sprache, die sich für Luther vor allem in einer Eigentümlichkeit der Sprache zeigt, die eine eigene Schönheit („ihre eigene Farbe“)¹⁵⁵ beinhaltet, ist Luther hingegen sehr kritisch, was den Gebrauch der Sprache

¹⁵⁰ Dabei geht er, wie schon bei Melancthon gesehen, davon aus, dass Hebräisch auch zum Verstehen des Neuen Testaments notwendig sei, da Paulus in seiner Muttersprache Hebräisch dachte: „Darum sollen die jungen Theologen Hebräisch studiren, auf daß sie die griechischen und hebräischen Wörter gegen einander halten und derselben Eigenschaft, Art und Kraft sehen mögen.“ WA, TR 6 Nr. 6805, 203.

¹⁵¹ WA TR 1 Nr. 1040, 524.

¹⁵² WA TR 1 Nr. 1040, 524.

¹⁵³ So heißt es bei Luther auch: „*Lingua Ebraica est omnium optima ac in thematibus omnium copiosissima ac purissima, quia ab allis linguis nihil prorsus mendicat.*“ („Die hebräische Sprache ist von allen die beste und hinsichtlich ihrer Gegenstände die reichste und reinste von allen, weil sie durchaus nichts von anderen Sprachen erbettelt.“) WA TR 1 Nr. 1041, 525.

¹⁵⁴ WA TR 1 Nr. 1040, 525.

¹⁵⁵ Neben Tischrede Nr. 1040 auch in WA TR 1 Nr. 1041, 525: „Sie hat ir eigen farb.“ Hiermit zielt Luther auf die bereits genannten Aspekte ab: Zum einen hat das Hebräische inhaltlich eine besondere Stellung, da es Wörter für Gott und das Gotteslob kennt, die sich in keiner anderen Sprache finden (Vgl. WA DB 10/1, 94.). Zum anderen hebt Luther aber auch die besondere Struktur des Hebräischen hervor. Die Sprache komme ganz ohne Komposita aus, was auf eine Ursprünglichkeit im Vergleich zu anderen Sprachen verweise und eine besondere Stellung innerhalb der Sprachen verdeutliche: „Die Griechen, Lateinische und Deutsche betteln, die haben viel *composita*, zusammengesetzte Worte, da die ebräische

im Judentum anbelangt. Daher pocht er darauf, dass das Hebräische unabhängig von jüdischen Quellen zu lernen sei und die biblischen Texte auf Hebräisch „richtig“, d. h. für ihn christologisch, auszulegen seien. Interessant ist hieran, dass Luther durchaus einen Wert in den grammatischen Werken von jüdischen Gelehrten zum Erlernen der Sprache sehen konnte:

„Wenn ich wiederum wollte in der ebraischen Sprache studiren, so wollte ich die reinsten und besten *Grammaticos* für mich nehmen und lesen, als, David Kimchi, Mose Kimchi, welche die reinsten sind; [...].“¹⁵⁶

Allerdings reicht laut Luther die Grammatik allein nicht aus, um Hebräisch verstehen zu können, die Sprache müsse auch vom „richtigen“ theologischen Standpunkt her gelesen und gedeutet werden. Dabei warnt er davor, jüdische Auslegungen zum Verstehen des Hebräischen im Alten Testament heranzuziehen. Sein Hauptargument ist dabei, dass in der jüdischen Literatur die *res* bzw. Mitte der Heiligen Schrift nicht erkannt werde, welche für ihn Christus ist. Daher seien solche jüdischen Texte in jedem Fall schädlich für christliche Leser. Hierzu heißt es etwa bei Luther, dass Juden trotz der besseren Sprachkenntnisse das rechte *argumentum* der Auslegung, das für ihn Christus ist, nicht gefunden hätten:

„*Judei autem ideo sic errant in scriptura, quia nulla argumenta librorum habent.*“¹⁵⁷

„Die Juden irren dafür aber so sehr in der Schrift, weil sie keine Belege der [biblischen] Bücher haben.“

Der theologische Rahmen, den Luther der Hebraistik aufzwang, führte, wie bereits gesehen, zu Problemen bei der Lehrstuhlbesetzung in Wittenberg. Dabei ging es wohl nicht nur um theologische Streitigkeiten, die Luther mit den ersten beiden Hebräischlehrern in Wittenberg hatte, vielmehr störte er sich auch an deren jüdischer Herkunft. So schreibt er etwa in einem Brief über den ersten Wittenberger Hebräischlehrer Johannes Böschenstein, dass dieser „*nomine christianus, re vera*

der keine hat. [...] Da hat die ebräische Sprache kein *compositum*, [...] sondern ein eigentlich Wort.“ WA TR 1 Nr. 1040, 524. Die Argumentation findet sich in Tischrede Nr. 1041 wieder.

¹⁵⁶ WA TR 1 Nr. 1040, 525. Dies ist durchaus bemerkenswert, da insbesondere David Kimchi im 16. Jahrhundert für seine grammatischen Arbeiten zum Hebräischen geschätzt und aufgrund seiner antichristlichen Passagen in dessen Bibelkommentaren gefürchtet wurde. So enthält etwa sein Psalmkommentar dezidiert antichristologische Auslegungen. Auch wurden Texte von Kimchi in den Nizzachon aufgenommen. Diese Texte waren wohl auch eine Antwort auf Kritik von Christen an der jüdischen Religion. Vgl. Burnett, A Dialogue, 174f. und Burnett, Einleitung, 18. An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass Luther zwischen grammatischen und exegetischen Werken des Judentums unterschied.

¹⁵⁷ WA TR 1 Nr. 312, 128.

*iudaeissimus*¹⁵⁸ („dem Namen nach christlich, in Wahrheit aber äußerst jüdisch“) sei. Wie passt aber Luthers Ablehnung der jüdischen Nutzung des Hebräischen mit seiner Hochschätzung der Sprache zusammen? Dies wird wiederum in einer der Tischreden Luthers deutlich:

„Denn nach der babylonischen Gefängniß ist diese Sprache [Hebräisch] so corruptirt und verderbt, daß man sie nicht hat konnt wiederum zurechte bringen. Wenn Moses und die Propheten jtz wieder auferstünden, so würden sie ihre Wort, wie sie jtzund verdrehet sind, selbs nicht verstehen.“¹⁵⁹

Aus dieser Aussage ergibt sich, dass Luther die hebräische Sprache innerhalb des Judentums seit der Zeit des Babylonischen Exils als verfallen ansah, da sich diese Religion nun in der Sicht Luthers unter das Gesetz begab und sich von der göttlich inspirierten Prophetie entfernte.¹⁶⁰ Somit kann Luther die jüdische Auslegung auf Hebräisch mit den darin enthaltenen philologischen Aussagen zur Sprache kritisieren, da diese seiner Meinung nach unter der Kraft des Gesetzes stehe.¹⁶¹ Daher könnte man im Judentum auch nicht Christus als Mitte der Schrift erkennen.¹⁶² Dieser

¹⁵⁸ WA BR 1 Nr. 167, 368.

¹⁵⁹ WA TR 1 Nr. 1040, 525. Bereits zuvor äußerte sich Luther innerhalb dieser Tischrede zum von ihm angenommen Zerfall des Hebräischen, der sich auch darin zeige, dass Juden nach dem Babylonischen Exil zunehmend das Aramäische sprachen und es so zu Vermischungen mit dem Hebräischen kam, was wiederum die besondere Struktur des Hebräischen als Sprache ganz ohne Komposita mit eigenen Wert gegenüber anderen Sprachen aufgeweicht habe: „Die ebräische Sprache ist nach der babylonischen Gefängniß also verfallen, daß sie nicht hat konnt wiederum zurecht bracht werden, sondern man hat gemeinglich chaldäisch geredt, und doch *corrupte*, vermischt und unrein, wie die Walen lateinisch reden.“ WA TR 1 Nr. 1040, 524.

¹⁶⁰ Ein Beispiel für ein solches Modell der Verfallsgeschichte als antijüdische Lesart des Alten Testaments, das kritisch zu hinterfragen ist, findet sich auch in der modernen Forschung bei den Mitbegründern der Neueren Urkundenhypothese zur Entstehung des Pentateuch. Dabei ist die von Karl Heinrich Graf (1815-1869) entwickelte These „*lex post prophetas*“ („Gesetz nach den Propheten“, auch „Grafische Hypothese“ genannt) anzuführen, die etwa in den Ausführungen Julius Wellhausens (1844-1918) zur Formierung des Hexateuch („Die Composition des Hexateuchs“, 1876/77) aufgenommen wurde. Demnach kamen die Gesetzestexte erst später zu den prophetischen Teilen hinzu. Somit stellen in dieser Hypothese die Mitzvot einen Weggang Israels von den göttlich inspirierten Weisungen der Propheten dar. Weiterhin führt dieses Verständnis in der Folge dazu, jüdische und christliche Religion voneinander abzugrenzen: Während im Christentum Jesus wieder an die prophetische Verkündung angeknüpft („Prophetenanschlusshypothese“), blieb die jüdische Religion bei den Gesetzen der Hebräischen Bibel.

¹⁶¹ Vgl. Goßmann, ...denn das Heil, 102.

¹⁶² Luthers Einstellung gegen das Judentum erwuchs dabei vor allem aus seiner Bibelexegese in rein christologischer Perspektive. Bei diesem Anspruch kommt Luther zu dem Schluss, dass Juden ein „Gegenbild“ zu den Christen bilden, indem sie Christus als Messias und Sohn Gottes ablehnen. Dagegen gab es aber kaum reale Kontakte Luthers zu Juden. Seine Texte über bzw. gegen Juden waren daher auch nicht auf die „Judenmission“ ausgerichtet, wie bei einigen Zeitgenossen zu beobachten ist, sondern zielten auf die richtige Auslegung der Bibel. Seine Schriften richteten sich dementsprechend auch an Christen, um sie darin zu bestärken, im „wahren“ Glauben zu bleiben und sich nicht den „schädlichen“ Einflüssen der jüdischen Religion hinzugeben. Um dieses Gefahr abzuwenden sah Luther in seinen Schriften die Vertreibung der Juden als einziges mögliches Mittel an und erbat die Landesherrn in Schreiben darum. Vgl. Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 486-491.559.

Zusammenhang wird umso deutlicher, wenn man Luthers Auslegung „Von den letzten Worten Davids“ (1543) liest, die als dritte der insgesamt vier zwischen 1538 und 1543 herausgegebenen sogenannten „Judenschriften“ gilt.

Die Schrift kann als eine Ermahnung an christliche Hebraisten verstanden werden, wie der hebräische Bibeltext zu lesen und auszulegen sei. Dabei zeigt Luther schon im Vorwort auf, in welchem theologischen Rahmen sich christliche Hebraisten zu bewegen haben. So macht er etwa gleich zu Beginn den „Vorteil“ der christlichen gegenüber der jüdischen Auslegung deutlich:

„Wir Christen haben den synn und verstand der Biblia, weil wir das Newe Testament, das ist, Jhesum Christum haben, welcher im alten Testament verheissen und hernach komen, mit sich das liecht und verstand der schrift bracht hat [...].“¹⁶³

Da für Luther Christus die Mitte des Alten und Neuen Testaments darstellt, kommt er zu dem Schluss, dass Juden ihre eigene Heilige Schrift nicht verstehen würden:

„Widerumb die Juden, weil sie diesen Christum nicht annemen, könnn sie nicht wissen, noch verstehen, was Moses, die Propheten und Psalmen sagen, was rechter glaube ist [...].“¹⁶⁴

Von daher formuliert Luther eine Warnung an christliche Hebraisten,¹⁶⁵ dass zwar das Studium der hebräischen Sprache absolut notwendig zum Verstehen der Bibel sei, man sich dabei aber nicht auf die jüdischen Auslegung beziehen soll, da dies eine Abkehr vom heilsbringenden christlichen Glauben zur Folge habe:

„Denn die buchstaben und exempeln der andern [Juden] blenden die augen, das man den synn Christi zu weilen faren lesst, da es nicht sein solt, damit der Judische verstand also unversehens herein schleicht, wie allen Dolmetzschern geschehen ist, keinen ausgenommen, mich auch nicht.“¹⁶⁶

¹⁶³ WA 54, 29.

¹⁶⁴ WA 54, 30.

¹⁶⁵ Bei dieser „Verwarnung“ an christliche Hebraisten hatte Luther wohl vor allem solche vor Augen, die Hebräisch auf Grundlage von jüdischen Quellen erarbeiteten. Thomas Kaufmann entwickelt in seinem Beitrag „Luthers ‚Judenschriften‘ in ihren historischen Kontexten“ (S.537-550) diese These am Beispiel des lutherschen Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ (1543) und geht davon aus, dass Luther vor allem die Baseler Hebraistik mit Sebastian Münster an der Spitze vor Augen hatte, auch wenn dieser sich durchaus in antijüdischer Weise gegen das Judentum wandte. Kaufmann charakterisiert die Einstellung Luthers gegenüber christlichen Hebraisten, die mit jüdischen Quellen arbeiten, folgendermaßen: „Einige christliche Hebraisten wie Sebastian Münster, die Luthers christologischer Auslegung des Alten Testaments kaum oder gar nicht folgten, sah er unter dem Einfluß rabbinischer Exegeten stehen. In den Juden bekämpfte er zugleich eine hinsichtlich ihrer christologischen Hermeneutik ‚judaisierende‘ Hebraistik und in den christlichen Hebraisten bekämpfte er umgekehrt zugleich die Juden.“ Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 561.

¹⁶⁶ WA 54, 30.

Auf diesen für christliche Hebraisten gesetzten theologischen Rahmen im Vorwort folgt nun Luthers Auslegung von 2Sam 23,1-7 bzw. der „letzten Worte Davids“. Das Ziel Luthers ist es dabei aufzuzeigen, wie der hebräische Text vom christologischen Standpunkt her zu übersetzen und auszulegen sei. Hierzu legt er die Bibelstelle dahingehend aus, dass König David in seinen letzten Worten über seine Gewissheit spricht, dass Christus der kommende Messias Gottes sei.¹⁶⁷ Hierbei ist nun für die Frage der Hebraistik interessant zu sehen, dass Luther eine bestimmte Übersetzung des hebräischen Texts vorgibt, damit die christologische Auslegung deutlicher wird. Dies wird anhand von zwei Beispielen aus dem Text deutlich:

- I. Luther schlägt zur Übersetzung von 1Chr 17,17 folgenden Text vor: „Du hast angesehen mich, als in der gestalt eines Menschen, der in der Höch Gott der HERR ist.“¹⁶⁸ Bei dieser Übersetzung ist er sich dessen bewusst, dass der im Hebräischen durchaus schwierige Text noch nie in dieser Weise übersetzt worden ist. Luther erklärt dies damit, dass die Kirchenväter und Rabbinen keine ausreichende Kenntnis des Hebräischen hatten, und sich seine Deutung mit dem Fortschreiten der Hebraistik bestätigen werde. Seine Übersetzung zielt dabei darauf, dass den Lesern ersichtlich wird, dass in Christus göttliche und menschliche Natur vereint sind. Über die Auslegung der Rabbinen hält er in diesem Zusammenhang jedoch fest: „Das aber die Rabinen nicht sehen, Da gehets gantz recht zu, Denn wer blind ist, der sol nichts Sehen [...]“.¹⁶⁹ Damit zeigt er auf, wie für ihn eine christliche Übersetzungspraxis aussehen soll und begründet werden kann.
- II. Im zweiten Beispiel wird die Beeinflussung der Übersetzungspraxis zur Umsetzung der theologischen Position Luthers noch deutlicher. Die Wendung אֶת־יְהוָה אֵשׁ אֶת־יָדַי aus Gen 4,1 übersetzt Luther mit: „Ich hab den Man kriegt, den HERRN.“¹⁷⁰ und schließt daran an: „Denn sie [Eva] hoffet (wie gesagt), Cain solle der same sein, der von Gott verheissen war, der Schlangen den Kopff zu treten.“¹⁷¹ Um die Übersetzung zu ermöglichen, muss Luther אֶת als *nota accusativi* und nicht als Präposition auffassen. Die Übersetzung mit אֶת als Präposition wäre Luther aber nicht mehr dienlich, um aufzuzeigen, dass sich in

¹⁶⁷ Der ursprünglich geplante Titel für diese Schrift war daher auch „Über die Gottheit Christi aufgrund der letzten Worte Davids“.

¹⁶⁸ WA 54, 44.

¹⁶⁹ WA 54, 45.

¹⁷⁰ WA 54, 73.

¹⁷¹ WA 54, 73.

Gen 4,1 eine Verheißung über Christus befindet. In diesem Zusammenhang greift Luther Übersetzungen an, die seiner Auslegung von מָשַׁח als *nota accusativi* nicht folgen. Dabei gerät wieder die jüdische Auslegung in die Kritik bei Luther: „Aber nu sie [die Juden] nicht leiden können, dass Gott Mensch sey geborn von einem Weibs bilde, mus dieser text und die gantze schrifft unrecht haben, [...]“. ¹⁷² Luther verweist innerhalb des Texts sogar darauf, dass sich die Doppeldeutigkeit von מָשַׁח aufgrund der lautlichen Verbindung, angezeigt durch die *linea maqqeph*, ergibt und rein grammatisch eine Zuordnung, wie sie Luther vornimmt, indem er andere Übersetzung als falsch darstellt, nicht möglich ist. Hier zeigt sich aber für Luther der Hebraist, der wahrlich an Christus glaubt und das Christuszeugnis im hebräischen Text des Alten Testaments erkennen will.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass sich die Hebraistik in Wittenberg im Spannungsfeld zwischen Hochschätzung und theologischen Rahmensetzungen bewegte. Bei Melanchthon, der durch seinen Großonkel Reuchlin exzellente Kenntnisse des Hebräischen erwarb und kurzzeitig die Sprache in Wittenberg lehrte, ist vor allem die Betonung des Hebräischen in der Bildung der Menschen zu sehen. Dabei findet eine gewisse Unterordnung des Hebräischen gegenüber Latein und Griechisch statt, was seiner klassischen humanistischen Ausbildung geschuldet sein dürfte. Allerdings bleibt es bemerkenswert, dass er Kritikern vehement entgegentritt und den Wert des Hebräischen betont. Eine feste Verankerung des Hebräischstudiums sieht er allerdings nur für das Theologiestudium und lehnte den Hebräischunterricht an Schulen ab. Weiterhin begrenzt er den Wert des Hebräischen auf die Übersetzung des Alten Testaments und sieht von einer Nutzung jüdischer Quellen ab. Das Hebräische kann er sogar als Werkzeug sehen, um Juden von ihrem „Unglauben“ zu bekehren.

Luther erhielt im Gegensatz zu Melanchthon erst sehr viel später Zugang zum Hebräischen. In den Quellen wird deutlich, dass er mit der Eigenart und „Unübersetzbarkeit“ der Sprache zu kämpfen hatte. In noch sehr viel stärkerem Maß als bei Melanchthon wird allerdings seine Wertschätzung der Sprache deutlich. Weiterhin kann Luther dem Hebräischen sogar einen Vorzug gegenüber Latein und Griechisch einräumen, der sich darin äußert, dass das Hebräische als göttliche Sprache über ganz andere Möglichkeiten verfügt Gott erfahrbar zu machen. Deutlicher als bei Melanchthon tritt aber auch die theologische Rahmung für die Hebraistik hervor.

¹⁷² WA 54, 73.

Hierbei seien laut Luther jüdische Quellen größtenteils abzulehnen, da das dortige Hebräisch zerfallen sei und die Inhalte schädlich für Christen seien. Auch steht er Hebraisten, die jüdische Quellen nutzen, kritisch gegenüber. Zudem betont Luther, dass immer von Christus als Mitte der Schrift her bei der Übersetzung des hebräischen Bibeltexts zu denken sei. Was dies für die konkrete Übersetzungsarbeit bedeuten konnte, wurde an den Beispielen aus seinem Werk „Von den letzten Worten Davids“ deutlich.

4.3. Christliche Hebraistik in der beginnenden Konfessionalisierung

Mit der Konfessionalisierung kommt es ab der Mitte des 16. Jahrhunderts zur Ausbildung von Konfessionen, die aus den Reformationsbewegungen hervorgegangen sind, da die geplante Reform der römisch-katholischen Kirche nicht zustande kam.¹⁷³

Die Konfessionalisierung prägte fortan das Leben der Menschen. Entscheidend hierfür war die Devise *cuius regio, eius religio* („wessen Gebiet, dessen Religion“). Die Menschen waren von der Wahl der Konfession ihres Landesherrn für sein Gebiet abhängig, da die konfessionelle Einheit die Stärke eines Territoriums sicherstellen sollte. Aber auch von „unten“ gab es solche Entwicklungen: Viele Städte entschieden in ihren Räten über die konfessionelle Zugehörigkeit. Mit den sich nun etablierenden verschiedenen Konfessionen festigte sich in der christlichen Hebraistik die sich bereits in der Reformationszeit abzeichnende Tendenz, dass sich das Hebräischstudium je nach Konfession unterschiedlich gestaltete. Diese Studie konzentriert sich auf die Entwicklungen der Hebraistik bei den Lutheranern, da Hutter hier einzuordnen ist.

Das Hebräischlernen blieb im Luthertum, im Gegensatz zu katholischen und reformierten Gebieten, nicht mehr nur auf die Universitäten beschränkt.¹⁷⁴ Auch in der Bevölkerung kam der Wunsch auf, Hebräisch zu lernen. Wer es sich leisten konnte,

¹⁷³ Wichtige Marker dieser Zeit sind das Konzil von Trient (1545-1563), der Schmalkaldische Krieg (1546/47) und der Augsburger Religionsfrieden (1555).

¹⁷⁴ Während auf katholischer Seite das Hebräischstudium immer noch nicht fest in der klerikalen Ausbildung verankert war, gab es im Luthertum und in den reformierten Gebieten einen festen Stellenwert des Hebräischen in der theologischen Ausbildung. An den Schulen konnte sich dagegen Hebräischunterricht nur sehr vereinzelt durchsetzen. In den reformierten Gebieten geht man davon aus, dass ca. 5% der Lehrtätigkeit in dieser Sprache an Schulen stattgefunden hat. Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 76. Eine Stärke der Hebraistik in den reformierten Gebieten war jedoch die frühe internationale Ausrichtung, weshalb die hebräischen Drucke hier, auch aufgrund ihrer streng philologischen Ausrichtung, einen sehr viel größeren Absatzmarkt erreichten als die Drucke auf lutherischer Seite, die meist auf dem Absatz der Werke in einem Territorium begrenzt waren.

nahm sich einen Privatlehrer oder legte sich eine hebräische Grammatik zu. Auch Elias Hutter war in seinen verschiedenen Wirkungsstätten als Hebräischlehrer tätig gewesen. Aufseiten vieler reformatorischer Theologen kam der Wunsch auf, dass möglichst früh das Hebräischstudium realisiert werden soll. Schon in den städtischen Lateinschulen sollte das Erlernen der hebräischen Sprache für die Jugend ermöglicht werden.¹⁷⁵ Hier ist auch ein Großteil des hutterschen Werks zu verorten, wie etwa sein „ABC Büchlein“. In diesem überträgt Hutter von Kindesbeinen an vertraute religiöse Texte ins Hebräische, um möglichst früh ein didaktisch aufbereitetes Sprachenstudium zu ermöglichen. Mit dieser Methode folgt Hutter, wie schon am Beispiel von Michael Neander im ersten Kapitel dargestellt, den Lehrern der Zeit.¹⁷⁶ Dabei war auf lutherischer Seite vor allem die viersprachige Gegenüberstellung (Hebräisch, Altgriechisch, Latein und Deutsch) von Luthers Kleinem Katechismus besonders beliebt.¹⁷⁷ Solche Werke sollten ein Lernen von Sprachen im Zusammenhang ermöglichen.¹⁷⁸ Die Erweiterung der *tres linguae sacrae* um das Deutsche und die Darstellung dieser Sprachen im Zusammenhang begegnet dabei im Vergleich zu anderen Zeitgenossen recht früh bei Hutter und setzte sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts weiter durch.¹⁷⁹ Der Unterricht in Hebräisch an Schulen war jedoch nicht flächendeckend. Oftmals wurde das Hebräische in der Bedeutung dem Lateinischen und Griechischen untergeordnet (siehe hierzu die Kritikerstimmen, die Neander in seinen „Bedencken wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen“ anbringt in Abschnitt 3.4.1.). Bekannte Lehrer und Verfechter des Hebräischen an Schulen waren neben Neander und Hutter auf lutherischer Seite etwa Petrus Artopoeus (1491-1563), Johannes Meelführer (1570-1640), Conrad Neander und Johannes Clajus (1535-1592).¹⁸⁰ Ein Schullehrer des Hebräischen auf reformierter Seite war Johannes Immanuel Tremellius (1510-1580), der in Hornbach unterrichtete.¹⁸¹

Als Folge entstand nun auch eine neue hebräische Druckkultur auf christlicher Seite, die vor allem auf die Nachfrage ausgerichtet und immer noch Unsicherheiten ausgesetzt

¹⁷⁵ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 71f.

¹⁷⁶ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 72.

¹⁷⁷ Vgl. Burnett, Luthers hebräische Bibel, 68. Ein Beispiel hierfür ist der „*Catechesis D. Martini Lutheri minor. Germanice, Latine, Graece & Ebraice*“ (Wittenberg, 1572) von Johannes Clajus.

¹⁷⁸ Das Phänomen zeigt sich insbesondere bei den Wörterbüchern. Der größte Anteil der neu gedruckten Wörterbücher zu Hebräisch im Konfessionellen Zeitalter waren mehrsprachige Ausgaben, wie etwa Hutter's „*Dictionarium harmonicum Biblicum*“. Solche Werke waren bei Lutheranern, Reformierten und Katholiken gleichermaßen beliebt. Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 111.

¹⁷⁹ Vgl. Roelcke, Latein, 278f.

¹⁸⁰ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 72.

¹⁸¹ Vgl. Geiger, Das Studium, 128f.

war. Einen hohen Teil der Drucke machten dabei mit 48,5 % Grammatiken und Wörterbücher aus.¹⁸² Auch Hutter reagierte auf diese Nachfrage und erarbeitete mit dem „*Cubus alphabeticus*“ und „*Dictionarium harmonicum Biblicum*“ zwei Wörterbücher, die seinem Didaktikprinzip folgten. Hebräische Werke über die (noch immer bescheidene) öffentliche Nachfrage hinaus zu drucken war aber durchaus schwierig und mit einigen Risiken verbunden. Zunächst war es für diese Generation von Hebraisten oftmals noch beschwerlich, auf Quellenmaterial zurückzugreifen. Zwar gab es schon erste Judaica-Sammlungen, die im Zuge des Humanismus entstanden waren, jedoch befanden sich solche Sammlungen in den lutherischen Städten noch im Aufbau. Daher mussten die Hebraisten der Zeit oft mit wenig auskommen wie etwa einer *Biblia Hebraica*, einem Wörterbuch und einer Grammatik.

Das Interesse an biblischem Hebräisch war in dieser Zeit durchaus vorhanden, allerdings blieb die Motivation der Lernenden auch oftmals darauf beschränkt. Dementsprechend war es für christliche Hebraisten und Buchdrucker schwierig, hebräische Werke auf den Markt zu bringen, die über das biblische Hebräisch hinausgingen. Selbst der Druck einer hebräischen Bibel konnte sich als finanzielles Wagnis erweisen, da die Nachfrage auf den (noch ausbaufähigen) Bildungssektor begrenzt war. Wenn man sich hingegen als Privatperson die Investition einer eigenen Bibel leistete, griff man doch lieber auf die Landessprache zurück. Neben den sprachlichen Kenntnissen, die Einsicht in Quellen und einer guten Nachfrage auf dem Markt brauchte man als christlicher Hebraist vor allem Geld, um die teuren Drucksätze erwerben zu können oder selbst zu produzieren.¹⁸³ Hutter bildet hier mit seinen umfangreichen Arbeiten zu hebräischen Bibelausgaben und Polyglottenbibeln durchaus eine Ausnahme in seiner Zeit – nicht viele waren bereit ein solches finanzielles Risiko einzugehen.¹⁸⁴ Die Finanzierung blieb eines der wohl größten Probleme für christliche Hebraisten, die Druckwerke herausbrachten. Die Kapitalbeschaffung war ganz von

¹⁸² In dieser Zeit entstanden aber nicht nur Grammatiken für Anfänger des Hebräischen, sondern man hatte nun auch die Notwendigkeit von Werken für Experten in dieser Sprache stärker im Blick. Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 108f.

¹⁸³ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 115f.

¹⁸⁴ Hutter war jedoch nicht der einzige Lutheraner, der Polyglotten herausgab. So gehen bereits auf Johannes Draconites (1494-1564) fünfssprachige Bibelausgaben in Hebräisch, Aramäisch, Altgriechisch, Latein und Deutsch zurück. Insgesamt erschienen zwischen 1563-1565 acht biblische Bücher (Genesis, Jesaja, Joel, Micha, Sacharja, Maleachi, Sprüche und Psalter) in Form dieser Polyglotte, wobei etwa Genesis und Psalmen nicht abgeschlossen wurden. Mit seinem Werk beabsichtigte er aufzuzeigen, dass sich in den Targumim, die bereits auf eine jüdische Gelehrsamkeit aus der Zeit des Babylonischen Exils zurückgehen und somit vor den „antichristlichen“ rabbinischen Schriften der Gegenwart stehen, christologische Passagen finden lassen. Diese hob er entsprechend mit roter Tinte in allen verwendeten Sprachen hervor. Vgl. Staaldoune-Sulman / Tanja, Christian Arguments, 215.

Patronen (z. B. dem Landesfürsten, Stadträten, Akademikern oder kirchlichen Würdenträgern) abhängig. An dem Werk Hutters waren, gemäß seiner Danksagungen, vor allem Territorialfürsten und Stadträte maßgeblich an der Finanzierung seines Projekts beteiligt. Dabei war es für Lutheraner aufgrund des neuen großen Interesses an der hebräischen Sprache relativ einfach, einen solchen Gönner zu finden.¹⁸⁵ Allerdings stellten die Patrone ihr Kapital nicht einfach zur Verfügung, sondern erwarteten meist eine Rückzahlung mit Zinsen sowie eine Gewinnbeteiligung. Wenn der Erfolg ausblieb, folgten Rückzahlungsaufforderungen des Patrons an seinen Klienten. Dies wurde auch Hutter an seinem Lebensende zum Verhängnis, welcher aufgrund seiner hohen Schulden beim Stadtrat aus Nürnberg flüchten musste. Interessant ist, dass in den Ehrungen der Bücher auch Personen genannt werden, die nachweislich nicht an der Finanzierung beteiligt waren. Im Fall Hutters wird etwa im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ der dänische König Friedrich II. (1534-1588) erwähnt,¹⁸⁶ obwohl dieser nichts zur Finanzierung beigetragen hat. Solche Ehrungen konnten den Sinn haben, ein umstrittenes Werk zu legitimieren, ein Vertrauensverhältnis zu dem Geehrten zu implizieren und waren natürlich auch mit der Hoffnung auf eine darauf folgende finanzielle Unterstützung verbunden.¹⁸⁷ Widmungen in Büchern waren zu dieser Zeit nicht nur Ausdruck der Achtung vor einem Herrscher und Patron, sondern sollten vor allem finanzielle Unterstützung zusichern.

In dieser Zeit gab es zudem die Tendenz, dass auch die Semitistik stärker in die Hebraistik mit eingebunden wurde. In der lutherischen Hebraistik zeigt sich dies etwa am Beispiel des bereits vorgestellten „*Lexicon Pentaglotton*“ Valentin Schindlers. Aber auch die polyglotten Bibelausgaben Hutters, die etwa Aramäisch und weitere semitische Sprachen berücksichtigen, sind hierbei zu erwähnen – auch wenn dies oft nur im kleinen Umfang wie bei der Polyglotte zu Ps 117,1 im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ geschieht. Hutter forderte auch in seinem „*Offentlich Außschreiben*“ verstärkt ein Studium der semitischen Sprachen ein, damit „[...] alle *Secreta Thargumica, Thalmudica, Cabalistica, Rabbinica, Masoretica, Mahometica, Turcica, Medica & Magica* können offenbaret / *Judicirt, Approbirt, Reiiicirt*, gefördert und untertruckt

¹⁸⁵ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 80f.

¹⁸⁶ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 6.

¹⁸⁷ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 80.

werden.¹⁸⁸ Semitistik erscheint bei Hutter also als weiterer Weg zur Erschließung der letzten Heilsgeheimnisse.

In diesem Zusammenhang sei auch noch kurz auf das Verhältnis der Hebraistik zu jüdischen Quellen hingewiesen. Die Tendenzen der Reformationszeit, dass gerade in der Hebraistik in lutherischen Gebieten die jüdischen Quellen abgelehnt wurden, setzt sich weniger scharf fort. Nun wird etwa bei den Wittenberger Hebraisten Johannes Avenarius und Valentin Schindler der philologische Wert zur Erschließung des Hebräischen aus jüdischen Quellen gesehen und in den Arbeiten aufgenommen. Insbesondere auf reformierter Seite kam es verstärkt zur Erschließung neuer jüdischer Quellen wie Midrasch, Halakah, ethischen Texten und Arbeiten zur Geschichte des Judentums, aber auch hier wieder in christlicher Auslegung und Lesart.¹⁸⁹ Das wohl bekannteste Beispiel hierfür sind die Arbeiten der beiden Schweizer reformierten Theologen Johann Buxtorf der Ältere (1564-1629) und Johann Buxtorf der Jüngere (1599-1664).

In der Zeit der beginnenden Konfessionalisierung ist die Basis für ein Hebräischlernen außerhalb der Universität und theologischen Ausbildung geschaffen worden. Allerdings blieb es für christliche Hebraisten schwierig, da auf dem Druckmarkt vor allem Lernhilfen gefragt waren. Insofern ist Elias Hutter ein Beispiel seiner Zeit und fällt doch durch seine neuen didaktischen Zugänge zur hebräischen Sprache heraus. Das Interesse am Hebräischen machte seine Arbeiten jedoch notwendig. Gleichzeitig hatte er aber auch mit der mangelnden tatsächlichen Nachfrage zu kämpfen. Auch zeichnet sich in dieser Zeit zunehmend ein Problem ab: Wo zuvor das Hebräische noch allein als Sprache des Judentums galt, wurde es nun zunehmend vom Christentum in Anspruch genommen – ohne dass ein Austausch mit dem Judentum stattgefunden hätte. Damit einher ging die Verengung des Alten Testaments als Teil der Christusbotschaft. Dass damit aber auch das Glaubensdokument des Judentums vorliegt, wurde bewusst übersehen. Vonseiten des Judentums wurde in der Folge auch Kritik geäußert, da ihre Sprache von Christen beansprucht wurde.

¹⁸⁸ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 12f.

¹⁸⁹ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 133.

5. Die Stellung der christlichen Hebraistik zum Judentum

Um aufzuzeigen, wie sich der Umgang der christlichen Hebraistik im 16. Jahrhundert mit dem Judentum gestaltete, dessen originäre Sprache sich von Christen angeeignet wurde, ist ein Blick in die Quellen der Zeit unabdingbar. Vor der Analyse der hutterschen Werke stehen drei seiner Vorgänger im Fokus, um aufzuzeigen, in welchem Rahmen Hutter Werke und Aussagen zum Judentum entstanden sind. Zu Beginn steht der Baseler Hebraist Sebastian Münster, der offen über die Notwendigkeit der Einbeziehung jüdischer Quellen spricht – wie hat sich dieser Ansatz Münsters auf seine Einstellung zum Judentum niederschlagen? Es folgt der genaue Gegenentwurf zu Münster, der Wittenberger Hebraist Johann Forster, der die Nutzung jüdischer Quellen konsequent ablehnt – welches Bild vom Judentum gab Anlass zu dieser Ablehnung? Den Abschluss bildet der Züricher Hebraist und Alttestamentler Theodor Bibliander, der wie Hutter eine *Harmonia linguarum* erarbeitete – welche Stellung hat das Judentum in einem solchen Konzept, welches das jüdische Hebräisch zur Ursprache erhebt? Mithilfe dieser Rahmenanalyse können die Aussagen Hutter dahingehend eingeordnet werden, ob er an sein Zeitkolorit anknüpft oder sich davon unterscheidet.¹

Vor den Quellenanalysen steht ein theoretischer Teil, der aufzeigt, in welchem historischen Rahmen das Thema einzuordnen ist. Dabei sollen vor allem die theologischen Positionen der Reformationsbewegungen des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum zum Judentum in ihren gesellschaftsgeschichtlichen Kontexten vorgestellt werden. Hierbei werden im Anschluss an Thomas Kaufmann drei Perioden des Verhältnisses von Christentum und Judentum erarbeitet:²

- I. Vor- und frühreformatorische Phase (ab dem ausgehenden 15. Jahrhundert)
- II. Die Konsolidierung der Konfessionen der 1530er und 40er Jahre
- III. Das Konfessionelle Zeitalter (von 1555 bis zum beginnenden 17. Jahrhundert)

Zum Abschluss der theoretischen Grundlegung ist darzulegen, in welchen Bereichen es eine Berührung von christlicher Hebraistik mit dem Judentum gegeben hat.

¹ Alle hierfür ausgewählten Hebraisten, mit Ausnahme von Theodor Bibliander, werden namentlich bei Hutter erwähnt. Somit ist anzunehmen, dass Hutter Kenntnis über die hier vorzustellenden Werke gehabt haben könnte. Vgl. Hutter, *Sefer Tehilim*, 5.

² Vgl. Thomas Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 112-118.

I. Vor- und frühreformatorische Phase

Zu Beginn des 16. Jahrhunderts befand sich die jüdische Bevölkerung des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation in einer geschwächten Position, die durch Vertreibungen, Ausgrenzungen in Städten und einer wirtschaftlichen Schwächung geprägt war. Juden sahen sich strengerer Reglementierungen für den Aufenthalt in einem Territorium gegenüber. Aus den Geldgeschäften wurden sie zunehmend verdrängt und vom Zunftwesen waren Juden seit jeher ausgeschlossen. Schätzungen gehen davon aus, dass lediglich 10.000 Juden im gesamten deutschen Reichsgebiet zu jener Zeit lebten.³ Die Ursache für diese Lage war die antijüdische Grundhaltung jener Zeit, wobei im Anschluss an Thomas Kaufmann auch von einem „frühneuzeitlichen Antisemitismus“ geredet werden kann: Die Unterscheidung liegt laut Kaufmann darin, dass bei antijudaistischen Positionen die Polemik gegen das Judentum aus im weitesten Sinne theologischen Überlegungen erfolgt. In den antisemitistischen Tendenzen jener Zeit wurde das Judentum hingegen als eigene ethnische Gruppe gesehen, die durch bestimmte Merkmale beschrieben werden konnte und der man stereotype Verhaltensmuster zusprach.⁴ Zu solchen stereotypen Zuordnungen gehören folgende Anschuldigungen, denen sich Juden verstärkt seit dem Spätmittelalter ausgesetzt sahen:

- Ritualmorde/Blutbeschuldigung: Juden wurde vorgeworfen Christen (insbesondere Kinder) zu töten, da sie deren Blut benötigten, um Anteil am Heil Christi zu haben. In der Vorstellung jener Zeit dachte man, dass Juden das Blut in ihre Mazzen einbacken würden, um somit, im Anschluss an die christliche Transsubstantiationslehre im Abendmahl, eine magisch-heilende Wirkung zu erzielen.
- Hostienfrevel: Juden wurden beschuldigt, Hostien zu stehlen und zur Verspottung Christi zu zerschneiden. Die Schwere dieses Vorwurfs wird wiederum vor dem Hintergrund der katholischen Transsubstantiationslehre deutlich.
- Wuchervorwurf bei Geldgeschäften

³ Vgl. Jung, Christen und Juden, 116.

⁴ Vgl. Kaufmann, Konfession und Kultur, 149. Dabei ist an dieser Stelle darauf zu verweisen, dass moderne Begriffsbildungen auf die Zeit des 16. Jahrhunderts übertragen werden. Wie der erste Abschnitt noch weiter darlegen wird, gab es in dieser Epoche kein solches Verständnis zur Charakterisierung des Verhältnisses zum Judentum. Die antijüdische und zum Teil antisemitische Polemik jener Epoche wurde nicht als Missstand wahrgenommen. Zur Problematik der Anwendung moderner Begriffe auf die Zeit siehe auch: Oberman, Wurzeln, 31f.

- Brunnenvergiftung

Diese Feindbilder wurden im Verlauf des 16. Jahrhunderts teilweise entkräftet allerdings oftmals auch durch neue ersetzt.

Wenn Juden im deutschen Reichsgebiet des 16. Jahrhunderts lebten, so waren sie stets von dem Wohlwollen des jeweiligen Landesherrn oder Stadtrats abhängig. Für diese Entwicklung war der zunehmende Zerfall der kaiserlichen Macht entscheidend. Seit 1090 gehörten Juden unter Kaiser Heinrich IV. (1050-1106) zur kaiserlichen Kammer und standen unter dessen Schutz, was 1236 von Kaiser Friedrich II. (1194-1250) mit dem Titel „*servi camerae nostrae*“ bestätigt wurde. Mit dem Zerfall der kaiserlichen Macht im deutschen Territorium verlor jedoch das kaiserliche Schutzmandat an Bedeutung. Im beginnenden 16. Jahrhundert fiel die Reglementierung der jüdischen Bevölkerung vermehrt den Territorialherrschern und Stadträten zu. Während in den Reichsstädten der kaiserliche Schutz noch immer seine Berechtigung hatte, sahen sich Juden jener Zeit einer Vielzahl von Regelungen in den verschiedenen Territorien ausgesetzt. Eine Duldung oder gar Aufenthaltserlaubnis für Juden war dabei stets mit Sonderzahlungen verbunden. Die Rechte von Juden blieben jedoch eingeschränkt. Auch waren viele Vorgaben zum Aufenthalt von Juden zeitlich begrenzt und bedurften der ständigen Erneuerung.⁵ Die Folge dieser unsteten Bestimmungen war eine sozial und wirtschaftlich geschwächte Stellung der jüdischen Bevölkerung, der zudem oft eigener Grundbesitz versagt wurde.⁶ Da es zunächst in den Städten und später auch in den Territorien verstärkt zu Vertreibungen von Juden kam, wechselten in der Folge viele in ein anderes Territorium des deutschen Reichsgebiets oder wanderten nach Polen oder Böhmen aus, wo sich die Aufenthaltsbestimmungen günstiger für Juden gestalteten.⁷

Wie bereits dargestellt gab es in dieser Zeit aber auch positive Plädoyers für das Judentum im deutschen Reichsterritorium. Ein solches gab etwa Johannes Reuchlin ab, der, vor dem Hintergrund der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492),⁸ dafür eintrat Juden nach dem römischen Recht als potenzielle Mitbürger anzusehen – allerdings in der Hoffnung diese mittels einer freundlichen Grundhaltung zum christlichen Glauben bekehren zu können. Ganz ähnlich sah die Situation auch in der frühen Phase der Reformation aus. Auf beiden Seiten erhoffte man sich Veränderungen im jüdisch-christlichen Verhältnis. Vonseiten des Judentums, gerade im sephardischen Judentum

⁵ Vgl. Maurer, Die Zeit der Reformation, 365f.

⁶ Vgl. Maurer, Die Zeit der Reformation, 366f.

⁷ Vgl. Maurer, Die Zeit der Reformation, 367-369.

⁸ Vgl. Friedman, Sebastian Münster, 239.

seit der Vertreibung aus Spanien, wurde Luther zunächst als Hoffnungsgestalt gedeutet. Sein Auftreten gegen die römisch-katholische Kirche wurde als Wegbereitung für den Messias gesehen.⁹

Auch auf Seiten der reformatorischen Theologie kamen neue Hoffnungen für das Verhältnis zum Judentum auf. An dieser Stelle ist hervorzuheben, dass Reformatoren zwar oft über das Judentum schrieben, jedoch nur in den seltensten Fällen wirklich Kontakt mit Anhängern der Religion hatten, was auch mit der bereits dargestellten geschwächten Position des Judentums jener Zeit zusammenhängt. Die Aussagen über bzw. gegen das Judentum entstanden oft aus den weiter oben aufgeführten stereotypen Feindbildern der Zeit und der Gegenüberstellung des jüdischen Glaubens und christlicher Theologie. Die Hoffnungen der Reformatoren an das Judentum in dieser frühen Phase zeigen sich deutlich in Luthers Schrift „Dass Jesus ein geborner Jude sei“ (1523). Luther erhoffte sich dabei in der frühen Phase seines Wirkens, dass Juden das Christentum, das von den „Irrlehren“ der katholischen Kirche bereinigt war, annehmen könnten. Dementsprechend hält er in der genannten Schrift fest, dass Juden als Mitmenschen anzusehen seien, da auch Jesus ein Jude war und somit eine Blutsverwandtschaft zwischen Jesus und Juden bestehe. Durch die freundliche Zuwendung zu Juden erwartete Luther, dass sich Juden zum christlichen Glauben bekennen würden. Luther aufgrund dieses Vorgehens in einem seiner frühen Werke als „Judenfreund“ einzuschätzen, geht jedoch deutlich zu weit. In allen Phasen seines Wirkens finden sich Beispiele für seine Abneigung gegenüber dem jüdischen Glauben. Auch hat das bereits erwähnte Beispiel des Hebräischlehrers Böschenstein gezeigt, dass Luther der Missionierbarkeit von Juden kritisch gegenüberstand.

Die hier skizzierten Hoffnungen aufseiten des Judentums und Christentums in der frühen Phase der Reformation sollten sich nicht erfüllen. Im Verlauf der Reformation wird es sogar zu einer verstärkten Judenfeindschaft kommen und das Judentum zunehmend als theologisches Gegenüber zum Christentum ausgedeutet.¹⁰ Das Christentum wurde dabei als das „wahre“, „gerettete“ Israel angesehen, das Judentum hingegen als das „verworfen“ Israel. Ebenso wurde das Verhältnis von Leben aus Geist und Fleisch auf Christentum und Judentum übertragen: Während die Christen der Reformationsbewegungen in der Rechtfertigung aus dem Glauben lebten, hielten Juden und Katholiken weiterhin an der Werkgerechtigkeit fest. Das Judentum wurde in der

⁹ Vgl. Jung, Christen und Juden, 131f.

¹⁰ Vgl. Kirn, Israel als Gegenüber, 292.

Folge auch zunehmend als „Gefahr“ für die „wahrhaft“ glaubenden Christen gesehen und man warnte vor einer „Judaisierung“ des Christentums – dieser Aspekt ist insbesondere für die Hebraistik von Bedeutung und soll dort näher erläutert werden.

Neben Luthers Schrift gibt es noch weitere Persönlichkeiten der frühen Reformation, an denen sich ein wohlwollender – wenn auch nicht toleranter – Umgang mit dem Judentum zeigt. So etwa der Nürnberger Reformator Andreas Osiander (1496-1552), der ein Schüler Reuchlins war und wie sein Lehrer die Kabbala sehr schätzte, aber auch in der rabbinischen Literatur durchaus Nutzen für Christen sah.¹¹ Aufgrund seiner Hebräischkenntnisse schätzte er nicht nur das jüdische Schrifttum, sondern hatte auch Kontakt mit Juden. Besonders hervorgetan hat er sich 1529 mit seinem anonym erschienenen Schreiben, dass die Ritualmordanklagen gegen Juden nicht haltbar seien und vielmehr Christen Juden als Sündenböcke gebrauchten. Allerdings findet sich auch bei ihm die antijüdische Argumentation seiner Zeit wieder. So deutete er etwa die Diaspora Israels als sichtbare göttliche Strafe an den Juden dafür, dass sie Christus als Messias ablehnen. Die Toraobservanz verstand er als zu verwerfende Werkgerechtigkeit.¹²

Aus dem Bereich des „linken Flügels“ der Reformation ist Hans Denck (ca. 1495-1527) hervorzuheben, der eine der Gründungsgestalten des Täuferturns ist. Denck schätzte vor allem die Heiligung und versuchte daher die jüdische Toraobservanz zu verstehen. Bei seiner Betrachtung kommt er zu dem Schluss, dass man im Judentum einen „falschen“ Weg gewählt habe, da nur das Liebesgebot das zentrale Gebot sein könne. Ebenso fehle es aber auch im Christentum an der richtigen Erfüllung des Liebesgebots, da der Bereich der Heiligung zu wenig berücksichtigt werde.¹³ Diese Argumentation wurde etwa vom soeben genannten Osiander als Werkgerechtigkeit abgelehnt. Weiterhin trat Denck, wohl aus der eigenen Verfolgungssituation heraus, für Toleranz in Glaubensangelegenheiten ein. Dabei könne nur der Heilige Geist den „richtigen“ Weg zum Glauben aufzeigen und nicht der Mensch über „richtigen“ und „falschen“ Glauben urteilen. Dementsprechend erwartete er einen „universalen Religionsfrieden im Anschluß an Mi 4,11f.“¹⁴

Im Übergang von der frühen Reformation zur Konsolidierung und Politisierung der Reformationsbewegungen ist zum Ende dieses Abschnitts auf Urbanus Rhegius (1489-

¹¹ Vgl. Maurer, Die Zeit der Reformation, 433.

¹² Vgl. Kirn, Israel als Gegenüber, 302f.

¹³ Vgl. Kirn, Israel als Gegenüber, 315f.

¹⁴ Kirn, Israel als Gegenüber, 316.

1541) zu verweisen. Dieser schätzte die hebräische Sprache und Literatur und suchte auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 das Gespräch mit dem Prager Rabbi Isaak Levi. Im Gespräch ging es um die Auslegung des Gottesknechts im Jesajabuch. Als Superintendent im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg setzte er sich später für eine Duldung von Juden ein. Dieses Vorgehen beruht auf Synagogenbesuchen, sowie der Hoffnung mittels eines freundlichen Verhältnisses zu Juden diese zum Christentum bewegen zu können.¹⁵ Die Erwählung Israels hat für ihn weiterhin bestand, wobei die aktuelle Zeit des Exils bzw. der Diaspora von Gott laut Hos 3,4f. vorhergesagt sei. Mit Röm 11 erwartete er die „Bekehrung“ des Judentums zum Christentum.¹⁶ Somit unterscheidet er sich deutlich von Luther, der das Nein des Judentums zum Missionsangebot zum Anlass für seine „Judenschriften“ nahm. Dagegen war Rhegius von der Missionierbarkeit des Judentums überzeugt.¹⁷ Bei seinen Versuchen der Mission von Juden argumentierte er aber durchaus auf Grundlage, der von Luther geschaffenen Basis und fand harte Wort gegen die „falsche“ Messiaserwartung der Juden.¹⁸ Seine Bemühungen zur Duldung der Juden waren jedoch nicht von dauerhaftem Erfolg. Nach seinem Tod wurden die Juden im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg unter Berufung auf Luthers „Judenschriften“ vertrieben.

II. Die Konsolidierung der Reformationsbewegungen zu Konfessionen in den 1530er und 40er Jahre

Mit der Konsolidierung der Reformationsbewegungen zu neuen Konfessionen stellte sich die Frage nach der Organisation von Religion in einem Territorium neu und somit auch die Frage, wie mit der jüdischen Bevölkerung umzugehen ist. Wichtig auf lutherischer Seite ist hierfür die enge Zusammenarbeit von Theologen, Landesherren und Stadträten.¹⁹ Dabei werden nun die Ideen der Reformatoren zum Umgang mit den Juden konkret umgesetzt. Eine Institutionalisierung und Politisierung der Reformationsbewegungen setzte ein. Als Folge davon entwickelte sich gerade in den

¹⁵ Vgl. Jung, Christen und Juden, 138.

¹⁶ Vgl. Osten-Sacken, Martin Luther, 267.

¹⁷ Vgl. Osten-Sacken, Martin Luther, 268.

¹⁸ Vgl. Maurer, Die Zeit der Reformation, 431.

¹⁹ Vgl. Kaufmann, Konfession und Kultur, 117.

lutherischen Gebieten eine „stadt- und territorialreformatorsche Judenpolitik“²⁰ in der die Landesherrn und Stadträte bei der Frage nach dem Umgang mit Juden das Urteil von Theologen und Reformatoren einholten. Allerdings spielten in den Entscheidungen der Territorialherrscher immer auch wirtschaftliche Überlegungen eine Rolle: Versprach die Duldung von Juden eine bessere Position für das eigene Gebiet als deren Vertreibung? Diese Frage war insbesondere im Hamburger Umfeld Hutters wichtig.

In dieser Phase verstärkte sich der Gedanke der „Unmissionierbarkeit“ der Juden sowie die Schutznotwendigkeit der christlichen Bevölkerung vor „schadhaften“ Einflüssen der jüdischen Religion. Neben der Angst darüber, dass Christen durch das Studium jüdischer Schriften, was nun durch die Hebraistik möglich war, zu viel von der jüdischen Religion ins Christentum übertragen, entwickelte sich als neues starkes Feindbild in dieser Zeit die Vorstellung vom „Gebetsfrevel“ im Judentum. Thomas Kaufmann schreibt hierzu:

„Die Furcht vor wortmagischer jüdischer Gebetspraktik trat nun [...] weithin an die Stelle der blutmagischen Judenangst spätmittelalterlicher Frömmigkeitskultur.“²¹

Wichtig für diese Entwicklung waren Berichte von Konvertiten, in denen eben jener „Gebetsfrevel“ vorgeführt wird. Eine der wirkmächtigsten Werke dieser Art war „Der ganz Jüdisch Glaub“ (1531) von Antonius Margaritha (1492-1542).²² Mit seinem Werk wollte Margaritha weder die Mission von Juden befördern noch eine Apologie über seine Konversion ablegen. Vielmehr war es sein Anliegen Christen als „Augenzeuge“ vorzuführen, wie die jüdische Religion aussehe, die im „Geheimen“ in Häusern und Synagogen der Juden praktiziert werde. Dabei warnte er eindrücklich vor einer freundlichen Haltung in der Judenmission, die Juden seiner Meinung nach falsch als Zeichen des vermeintlich nahenden Messias auffassten. Auch führt er den „Gebetsfrevel“ aus, der sich in der jüdischen „Kult-, Ritual- und Gebetspraxis“²³ zeige. Der „Gebetsfrevel“ sei demnach darauf ausgerichtet, den Christen Schaden zuzufügen und die christliche Religion zu verspotten. Allerdings schreibt er auch, dass die meisten der spätmittelalterlichen Feindbilder der Juden, insbesondere der Vorwurf des

²⁰ Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 130.

²¹ Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 113.

²² Vgl. Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 118-127.

²³ Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 124. Für einen genaueren Überblick der Positionen Margarithas empfehle ich Osten-Sacken, *Martin Luther*, 184-198.

Ritualmordes, nicht haltbar seien. Ausdrücklich bestärkt wird wiederum das Bild vom Juden als Wucherer.²⁴

Das Buch war ein Standardwerk im Protestantismus, um sich über den jüdischen Glauben zu informieren und wurde erst von der sehr viel sachlicher verfassten „Juden Schul“ (1603) von Buxtorf d. Ä. im Verlauf des 17. Jahrhunderts langsam abgelöst. Die Wirkung der Arbeit Margarithas zeigt sich insbesondere im lutherischen Protestantismus in einer Transformation des Judendiskurses: An die Stelle der Mission tritt nun der Schutz der Christen vor Juden. Juden wurden nur geduldet, wenn diese unter elendigen Bedingungen lebten. Diese Entwicklung zeigt sich beispielhaft bei den Reformatoren Martin Luther und Martin Bucer (1491-1551).

Der entscheidende Wendepunkt in den Schriften Luthers ist das Jahr 1538. Ab hier beginnen nun die sogenannten „Judenschriften“, die im Rahmen dieser Arbeit nicht im Einzelnen vorgestellt werden können.²⁵ In den Schriften plädiert Luther zunehmend für eine Vertreibung der Juden zum Schutz der Christen vor Juden. Die Schutznotwendigkeit von Christen begründet sich für ihn in der „Proselytenmacherei“, dem Studium jüdischer Texte in der Hebraistik oder dem „Gebetsfrevl“. Während die ältere Forschung noch davon ausging, dass diese Texte keine große Rezeption erfahren haben, belegen neuere Studien, wie etwa die von Thomas Kaufmann, dass diese Werke Luthers im ausgehenden 16. Jahrhundert dahingehend rezipiert wurden, die Vertreibung und Diskriminierung der jüdischen Bevölkerung zu legitimieren.²⁶ Die Praxis war dabei je nach Territorium recht verschieden und selten theologisch begründet. Vielmehr folgte man politischen und ökumenischen Erwägungen beim Umgang mit Juden. Die „Judenschriften“ Luthers wurden als Legitimation dieser Handlungen herangezogen, wohingegen nur selten konkrete Maßnahmen aus Luthers Ausführungen übernommen wurden.²⁷ Ein hartes Vorgehen gegen das Judentum konnte dabei als Zeichen der lutherischen „Rechtgläubigkeit“ eines Territoriums im Konflikt mit einem anderen herangezogen werden.²⁸ Etwa zur selben Zeit wie Martin Luther begann auch der Straßburger Reformator Martin Bucer, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen.

²⁴ Vgl. Osten-Sacken, Martin Luther, 198.

²⁵ Zur weiteren Lektüre sind zu empfehlen: „Martin Luther und die Juden“ von Peter von der Osten-Sacken sowie „Luthers ‚Judenschriften‘ in ihren historischen Kontexten“ von Thomas Kaufmann.

²⁶ Für die Rezeptionsgeschichte bis in die Moderne siehe Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 567-578.

²⁷ Vgl. Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 569.

²⁸ Vgl. Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 568f.

1539 verfasste Martin Bucer auf Bitte von Landgraf Philipp I. von Hessen (1504-1567) hin eine „Judenordnung“.²⁹ Dieser Vorschlag wurde so von Philipp nicht umgesetzt. Allerdings wurden in der Folge die Rechte der Juden so stark eingegrenzt, dass viele freiwillig das Gebiet verließen.³⁰ Die in Hessen praktizierte „Judenordnung“ hatte auch Vorbildcharakter für den Umgang mit Juden in verschiedenen protestantischen Gebieten.³¹ Gleich zu Beginn dieses Ratschlags gibt Bucer sieben „Vorschlag wie die Juden zu dulden sein sollen“ an. Zu diesen Ratschlägen gehört u. a., dass Juden zum Gottesdienstbesuch gezwungen werden sollten, man ihnen den Bau von Synagogen verbieten sollte und dass Juden körperlich niedrige Arbeiten für Christen erledigen sollten. In der Ordnung Bucers können nach Jerome Friedman fünf Grundansätze herausgearbeitet werden:³²

- I. Das Christentum ist die eine wahre Religion, die es zu schützen gilt.
- II. Juden sind untreu und betrügen Christen. Somit stellen sie eine Gefahr für die Gesellschaft dar.
- III. Juden sind von Gott verworfen und verdammt. Sie haben somit keine christliche Nächstenliebe zu erwarten.
- IV. Geschäftsbeziehungen zwischen Christen und Juden sind zu vermeiden.
- V. Alle Bestimmungen zu den Juden sind im Einklang mit Gottes Geboten zu sehen, die von Christen ausgelegt werden. Als Folge hiervon kommt es bei Bucer zu einer Verschärfung des bereits erwähnten römischen Rechts.³³

Dass sich Bucer für eine Duldung der Juden unter strengen Gesetzen und gegen die Vertreibung aussprach, ist wohl vor allem in dem Bild der Zeit begründet, dass die Juden in ihrer Diaspora und im Elend ein sichtbares Zeichen für den göttlichen Zorn seien. Für Christen haben sie somit eine „pädagogische“ Funktion, indem sie vorführen, wie sich das Leben außerhalb des „wahren“ Glaubens an Gott gestaltet. Dieses Argument war im 16. Jahrhundert weit verbreitet und begründet bei Bucer etwa, warum Juden in nahezu sklavenähnlichen Zuständen leben sollten. Die soeben geschilderte Vorstellung trug wohl auch dazu bei, dass Juden zwar vertrieben wurden, aber nicht

²⁹ Voller Titel: „Von den Juden. Ob / und wie die under den Christen zu halten sind / ein Rathschlag / durch die gelerten am Ende dis büchlins verzeichnet / zugericht.“

³⁰ Vgl. Osten-Sacken, Martin Luther, 251 und Maurer, Die Zeit der Reformation, 441.

³¹ Vgl. Battenberg, Die Juden, 16.

³² Vgl. Friedman, The Most Ancient Testimony, 159.

³³ Vgl. Maurer, Die Zeit der Reformation, 440.

physisch vernichtet, da eben dem leidenden Juden eine pädagogische Funktion in der christlichen Gesellschaft zugesprochen wurde.³⁴

Hervorzuheben für diese Zeit ist die Stellung Kaiser Karls V. (1500-1558), der sich für die Duldung von Juden gegen die zunehmende Vertreibung bei den Lutheranern einsetzte. Dabei handelte der Kaiser wohl weniger aus einer projüdischen Haltung heraus. Er selbst ergriff etwa im bereits erwähnten „Judenbücherstreit“ Partei für Pfefferkorn und hieß das Vorgehen der spanischen Inquisition gegen Juden gut.³⁵ Karl V. beabsichtigte mit seinen Maßnahmen zum Schutz der Juden vielmehr, einen bewussten Kontrast zum lutherischen Ansatz zu schaffen. Besonders erwähnenswert sind die Maßnahmen des Jahres 1544, in denen Karl V. Juden freien Handel zusprach, Falschanklagen wegen Ritualmord und Hostienfrevel verbot, die Schließung von Synagogen untersagte und sich gegen die Vertreibung von Juden aussprach, die unter dem Schutz des Kaisers stehen.³⁶ Zudem verwies er auf das päpstliche Schutzmandat der Juden.³⁷ Aufgrund der schwachen Stellung des Kaisers im Reich wurden diese Maßnahmen jedoch schon zu seinen Lebzeiten nur bedingt umgesetzt. Gerade in protestantischen Gebieten, in denen weder kaiserliche noch päpstliche Macht einen universalen Anspruch aufrechterhalten konnte, wurden eigene Regelungen zum Umgang mit den Juden geschaffen. Bei der Abdankung Karls im Jahre 1556 verschlechterten sich die Zustände für Juden im deutschen Reichsgebiet weiter. Die Maßnahmen Karls sicherten aber in einigen Gebieten des deutschen Reichsterritoriums einen zumindest schwachen Rechtsstatus der Juden.³⁸

Schließlich soll auch noch kurz auf die reformierte Seite eingegangen werden. Die Auseinandersetzung mit den Juden war hier weniger aggressiv als auf der lutherischen Seite. Allerdings gab es etwa in der Schweiz kaum noch Juden, da es hier bereits im 15. Jahrhundert in zahlreichen Städten zu Vertreibungen gekommen war (1436 in Zürich und 1490 in Genf). Wichtig auf reformierter Seite wurde vor allem die von Heinrich Bullinger (1504-1575) und Johannes Calvin (1509-1564) etablierte Argumentationslinie, dass das Verhältnis zum Judentum in heilsgeschichtlicher Perspektive zu bestimmen sei. So wie es die Einheit von Altem und Neuem Testament gibt, so muss auch eine Einheit zwischen Israel und der Kirche konstatiert werden.

³⁴ Kaufmann, *Konfession und Kultur*, 150f.

³⁵ Vgl. Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 207 und Friedman, *Sebastian Münster*, 256.

³⁶ Vgl. Friedman, *Sebastian Münster*, 257.

³⁷ Vgl. Battenberg, *Die Juden*, 15.

³⁸ Vgl. Battenberg, *Die Juden*, 15.

Demnach habe der Bund Gottes mit den Juden weiterhin Bestand, allerdings lasse Gott das Schicksal für sein erwähltes Volk offen.³⁹ Die „Judenmission“ sieht Bullinger daher nicht als Aufgabe der Christen, sondern als Wirken Gottes in den letzten Tagen.⁴⁰

III. Das Konfessionelle Zeitalter

Im Konfessionellen Zeitalter setzten sich die Entwicklungen der Konsolidierungsphase im Wesentlichen fort. Dabei wird in den lutherischen Gebieten die Nichtduldung von Juden als richtige Herangehensweise im Judendiskurs gesehen. Neben dem bereits dargestellten Gedanken, dass man Christen so vor den Juden „schützen“ müsse, wird auf der gesellschaftlichen Ebene zudem die Vorstellung wichtig, dass sich die Stabilität eines Territoriums in der einheitlichen Religion zeige. Vereinzelt kam es aber auch dazu, dass die Individualisierung von Religion dazu führte, dass Landesherrn Juden tolerierten, da es bereits verschiedene Konfessionen im Gebiet gab.⁴¹ Zu einer wirklichen Entspannung kam es aber erst nach dem Dreißigjährigen Krieg: Im Zuge der verfassungsrechtlichen Anerkennung von Lutheranern und Reformierten wurden auch Juden wieder zunehmend geduldet und durften freier leben.⁴² In dieser Phase konnten nun auch wieder vermehrt die bereits genannten spätmittelalterlichen antijüdischen Feindbilder aufleben.⁴³ Auch wurde die jüdische Bevölkerung verstärkt als etwas „Aufhaltendes“ gesehen, das nach der endzeitlichen Erwartung jener Zeit das Kommen Christi verhindere.⁴⁴

Wichtig zu erwähnen sind an dieser Stelle auch die bildlichen Darstellungen von Juden, die in einer Zeit geringer Alphabetisierung in breiten Teilen der Bevölkerung die Vorstellung des Judentums maßgeblich prägten.⁴⁵ Juden werden in den Bildern jener Zeit durch besondere Kleidung gekennzeichnet, hierzu gehören „Judenhut“ und „Judenring“ bzw. *rota*. Oft werden Juden auch mit hebräischen Texten dargestellt, um sie hervorzuheben und eindeutig identifizierbar zu machen. Zudem gab es Illustrationen zu Schriften über Ritualmord, Hostien- und Gebetsfrevler der Juden, die zeigen, wie

³⁹ Vgl. Jung, Christen und Juden, 139.

⁴⁰ Vgl. Maurer, Die Zeit der Reformation, 443.

⁴¹ Vgl. Jung, Christen und Juden, 141.

⁴² Vgl. Battenberg, Die Juden, 9f.

⁴³ Vgl. Kirn, Israel als Gegenüber, 290.

⁴⁴ Vgl. Oberman, Wurzeln, 54.

⁴⁵ An dieser Stelle ist auf den Aufsatz von Petra Schöner: „Visual Representations of Jews in Sixteenth-Century Germany“ zu verweisen, auf den sich im Folgenden bezogen wird.

Juden in ihren geschlossenen Häusern und Synagogen Christen durch diese Handlungen schaden und somit eine Gefahr im Geheimen darstellen. Weiterhin wurden Juden oft im Bund mit dem Teufel oder in Verbindung mit dem Antichristen dargestellt. Juden waren dabei entweder in der Gefolgschaft des Antichristen oder der Antichrist selbst wurde als Jude gekennzeichnet. In diesem Zusammenhang sind auch die Darstellungen von Juden mit Katholiken zu sehen, als Sinnbild für konträr zur Reformation zu sehende Größen. Die Darstellungen von Juden begegneten dabei im 16. Jahrhundert vor allem in Druckmedien und weniger in Kirchen.

Neben diesem praktischen Umgang mit Juden ist allerdings auch eine interessante Rezeption von jüdischer Literatur in der lutherischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts zu beobachten. Zunächst fällt auf, dass zwar alle „Judenschriften“ Luthers verbreitet waren und rezipiert wurden, dass aber auch Luthers Schrift „Dass Jesus ein geborner Jude sei“, in der sich für eine Mission und eine Duldung der Juden ausgesprochen wird, weiterhin zu den verbreitetsten Texten Luthers zum Judentum gehörte.⁴⁶ Weiterhin gab es ein Interesse an jüdischen Auslegungen in der Theologie und christlichen Hebraistik. Dieses begrenzte sich nicht nur auf universitäre Gelehrte, sondern findet ich auch bei Pfarrern der Zeit.⁴⁷ Das Interesse an jüdischen Quellen spiegelt sich auch in den lutherischen Bibliotheken der Zeit. Ein Beispiel hierfür ist die Hebräische Bibel des Sebastian Münsters, die in ihrer Kommentierung immer wieder auf jüdische Auslegungen Bezug nimmt. Obwohl Luther diese Arbeit gerade wegen der Einbeziehung solcher Quellen ablehnte, war das Werk in vielen Bibliotheken von Universitäten und Kirchengemeinden in lutherischen Gebieten anzutreffen (siehe hierzu auch die Abschnitte 9.1. und 9.2.). Ein konkretes Beispiel für die Rezeption jüdischer Auslegungen in der lutherischen Orthodoxie ist Johann Gerhard (1582-1637), der eine Generation nach Hutter wirkte.

Gerhard war als Universitätsprofessor in Jena, wo Hutter einst seine hebräischen Sprachkenntnisse erwarb, und später als Superintendent in Jena tätig. Immer wieder finden sich in seinen biblischen Kommentaren, wie etwa dem Kommentar zum Buch Genesis,⁴⁸ aber auch in seiner Dogmatik „*Loci Theologici*“ (1610-1622) Verweise auf jüdische Auslegungstraditionen.⁴⁹ Neben der eigenen Nutzung jüdischer Quellen in

⁴⁶ Vgl. Kaufmann, Luthers Judenschriften, 12f.

⁴⁷ Vgl. Steiger, Die Rezeption, 193.

⁴⁸ Bei seinen Ausführungen zu Gen 11 in diesem Kommentar findet sich die Vorstellung vom Hebräischen als göttliche Ursprache wieder. Vgl. Steiger, Die Rezeption, 197.

⁴⁹ Für konkrete Beispiele siehe: Steiger, Die Rezeption, 204-218.

seinen Arbeiten, die durchaus positiv rezipiert werden und vor allem für Fragen der Textkritik und Philologie herangezogen wurden,⁵⁰ empfiehlt Gerhard auch Theologiestudenten die Lektüre solcher Quellen in einem Studienplan. Als Professor für das Hebräische und Griechische an der Universität Jena hatte er dabei ein besonderes Augenmerk auf das Studium des Hebräischen, aber auch des Aramäischen. Mit den Sprachen kann nicht nur die Bibel besser verstanden werden, auch ist ein Zugang zu den jüdischen Auslegungen und Targumim möglich, die ein vertieftes Verständnis für den biblischen Text bieten können, aber auch dabei helfen in Disputation mit Juden zu treten.⁵¹ Gerhard war mit einem solchen Studienplan keine Ausnahme in seiner Zeit. Es können zahlreiche weitere Beispiele für das 16. und 17. Jahrhundert ausgemacht werden.⁵² Demgegenüber muss aber auch eingeräumt werden, dass es ebenso Positionen gegen die Nutzung jüdischer Auslegungen in jener Zeit gab.⁵³ Für die Verwendung jüdischer Quellen in der lutherischen Theologie der Zeit Hutters ist in jenem Fall ein differenziertes Bild zu zeichnen.

IV. Hebraistik und Judentum

An die Darstellung der Lebensbedingungen von Juden im deutschen Reichsgebiet vom späten 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert anknüpfend, ist darauf einzugehen, wie sich die christlichen Hebraisten in dieser Zeit zum Judentum verhielten. Hierzu können fünf Punkte erstellt werden, um anzuzeigen, auf welche Weise Judentum und christliche Hebraistik aufeinandertrafen und wie vielseitig sich die Verhältnisse gestalten konnten.

1. Lernen von Juden

Wie bereits an anderen Stellen dieser Arbeit dargestellt, war gerade in der ersten Generation christlicher Hebraisten das Erlernen der Sprache von Juden unerlässlich gewesen. Allerdings war es im deutschen Territorium zu jener Zeit schwer einen Lehrer zu finden, aufgrund der bereits aufgeführten geschwächten Position des Judentums in jener Zeit. Hinzu kam, dass es auch Juden gab, die

⁵⁰ Vgl. Steiger, *Die Rezeption*, 201. So konnte er beispielsweise den Dissens zwischen Juden und Christen, wer der Messias sei, konstatieren und sah zugleich, dass beide Religionen darin zusammenkommen, dass sie die Offenbarung des Heils durch den Messias für die Endzeit erwarten. Vgl. Steiger, *Die Rezeption*, 212.

⁵¹ Vgl. Steiger, *Die Rezeption*, 199f.

⁵² Vgl. Steiger, *Die Rezeption*, 201-203.

⁵³ Vgl. Steiger, *Die Rezeption*, 203.

ihre Dienste zum Erlernen der Sprache anboten, allerdings über nicht genügend Kenntnisse verfügten, um das Hebräische zu lehren.⁵⁴ Dies verstärkte wiederum das Feindbild vom wuchertreibenden, gierigen Juden.

Wenn Juden und Christen ein Lehrer-Schüler-Verhältnis eingingen, so bestand dieses nicht in einem religiösen Austausch, sondern in einer geschäftlich gearteten Beziehung. Das Angebot Hebräisch zu lehren war dabei eine von Juden angebotene „Dienstleistung“ für Christen.⁵⁵ Allerdings gab es auch Juden, die die Gesuche der Christen Hebräisch zu lernen in einer religiösen Perspektive ausdeuteten und darin ein Zeichen des kommenden Messias sahen.⁵⁶ Jüdische Lehrer unterrichteten im deutschen Reichsgebiet nicht an Universitäten, lediglich einige Konvertiten schafften es an die Universitäten, wobei nur sieben von ihnen länger als fünf Jahre unterrichteten.⁵⁷ Auch waren Konvertiten als Hebräischlehrer vor allem in der Anfangszeit der christlichen Hebraistik an Universitäten anzutreffen. Eine Ausnahme bildet hier Elchanan Paulus (1538-1580), der 1579 als Konvertit Hebräisch an der Universität Helmstedt lehrte und somit nicht mehr in die Anfangszeit der Reformation gehört.

Das Lernen von Juden war gerade auch in den Druckereien wichtig um hebräische Texte korrekt herausgeben zu können. Während in Italien Juden auch eigene Druckereien eröffnen konnten, war dies allerdings im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation aufgrund des strengen Zunftwesens nicht möglich.

2. Nutzung jüdischer Quellen

Eine der Hauptfragen der christlichen Hebraistik im 16. Jahrhundert, gerade in den lutherischen Gebieten, war, ob man jüdische Quellen zur Erschließung der Sprache miteinbeziehen sollte oder nicht. Dabei zeichnete sich, wie bereits dargestellt, eine pro- und antijudaistische Linie ab. Gerade in der lutherischen Reformation wurde, im Anschluss an Martin Luther, die Nutzung jüdischer Quellen abgelehnt und eine Hebraistik, die solche nutzt, offen kritisiert.⁵⁸

Während Johann Forster als Hebraist, der eng mit Luther zusammenarbeitete,

⁵⁴ Vgl. Burnett, Jüdische Vermittler, 184f.

⁵⁵ Vgl. Burnett, Jüdische Vermittler, 184.

⁵⁶ Vgl. Melamed, The Revival, 50f.

⁵⁷ Vgl. Burnett, Jüdische Vermittler, 179.

⁵⁸ In anderen Gebieten Europas wie den Niederlanden, der Schweiz und England war man in der christlichen Hebraistik sehr viel offener was den Kontakt zu Juden und ihren Quellen anging. Vgl. Melamed, The Revival, 65f.

alle jüdischen Texte ablehnte, finden sich im Verlauf der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch bei Wittenberger Hebraisten, wie Johannes Avenarius und Valentin Schindler, jüdische Quellen erwähnt. Dies zeigt an, dass die ablehnende Haltung zur Zeit Luthers in der Folge aufgeweicht wurde. Wie bereits dargestellt war man dagegen im reformierten Lager sehr viel offener für die Nutzung jüdischer Quellen, allerdings im Sinne eines „sekundären Philosemitismus“.⁵⁹ Dieser äußerte sich etwa in der Hoffnung mithilfe jüdischer Quellen die Sprache besser zu verstehen, Heilsgeheimnisse im Judentum für Christen zu entdecken oder Fertigkeiten zur besseren Disputation mit Juden zu erhalten. Wenn jüdische Quellen von Christen genutzt wurden, so geschah dies meist in Auswahl, wobei vor allem Kabbala, rabbinische Auslegungen und Talmudim beliebt waren.⁶⁰

An dieser Stelle sei auch auf die synkretistischen Bemühungen des Renaissance-Humanismus verwiesen, der aus möglichst vielen, (vermeintlich) uralten Quellen Heilsgeheimnisse und universale Wahrheiten entdecken wollte. Dabei spielten auch die hebräische Sprache und jüdische Quellen eine wichtige Rolle. Wie breit dieser Ansatz rezipiert wurde, zeigt sich im Werk Hutters, der Ende des 16. Jahrhunderts das Konzept vom Hebräischen als Ur- und Universalsprache entwickelt, das allen Menschen zum Heil und zur Verbesserung ihrer Existenz gereiche. In diesem Konzept kommen etwa christliche Kabbala, Kombinatorik, Hermetik und christliche Theologie zusammen.⁶¹

3. „Gefahr“ der Judaisierung

Mit der Frage der Nutzung jüdischer Quellen in der christlichen Hebraistik ging oft der Vorwurf einher, dass ein Studium dieser Texte eine Judaisierung des christlichen Glaubens zur Folge hätte. Wie bereits gesehen sah sich auch Reuchlin als erster christlicher Hebraist im deutschen Reichsgebiet dieser Kritik ausgesetzt. Dabei war der Vorwurf des Judaisierens ein generelles Schmähwort in jener Zeit für ein „falsch“ verstandenes Christentum.⁶² So konnte etwa auch

⁵⁹ Zum Begriff nach Wolfram Kinzig und in Anwendung auf christliche Hebraistik siehe Abschnitt 4.1.

⁶⁰ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 93.

⁶¹ Bereits an verschiedenen Stellen dieses Beitrags hat sich gezeigt, dass Hutter mit seinem Konzept in einer ganzen Reihe von Gelehrten der Zeit steht. Angefangen bei der „*prisca theologia*“ Florenz, über die Beschäftigung mit Kabbala bei Johannes Reuchlin bis hin zum Konzept von Universalsprache bei Theodor Bibliander.

⁶² Vgl. Friedman, The Most Ancient Testimony, 182-194.

der katholische Theologe Johannes Eck (1494-1554) in „Ains Judenbüchlin verlegung“ (1541) jüdische Elemente in der lutherischen Reformation behaupten. Dabei sah er etwa in der Beteiligung von Laien im Abendmahl einen direkten Zusammenhang zum Hostienfrevel, der Juden unterstellt wurde.⁶³

Eine der prominentesten Gruppen, denen vonseiten Luthers Judaisierung vorgeworfen wurde, waren die Sabbater in Mähren und Schlesien, die den Sabbat als heiligen Tag der Woche begingen. In seiner Schrift „Wider die Sabbather“ (1538) deutete Luther dies als direkten Einfluss des Judentums auf Christen. Weiterhin warnte er davor, dass es in Mähren Juden gebe, die Christen beschneiden und lehren, dass Jesus nicht der Messias sei und Christen aufforderten, die Tora einzuhalten. Diese Propaganda Luthers gegen Juden entsprach aber nicht den tatsächlichen Ereignissen. Für die Begründung des Sabbats als heiligen Tag bezogen sich die Sabbater nicht auf die jüdische Religion, sondern auf eine Auslegung von Ex 31,12-17 und Hebr 4,1-13. Demnach sei der Sabbat als Ruhetag bis zur Wiederkunft Jesus einzuhalten, die laut Hebräerbrief die endgültige Ruhe bedeute. Luther wusste wohl um diese Umstände, versuchte aber mit seiner Schrift Angst vor der Judaisierung zu schüren und Christen zur Wachsamkeit, vor dem vermeintlich „schädlichen“ Einfluss der von Juden ausgehe, auszurufen.⁶⁴

Ebenso befürchtete man vor allem auf lutherischer Seite, dass von der christlichen Hebraistik Impulse ausgehen, die zu einer Judaisierung des Christentums führen könnten. Diese Befürchtung deckt sich aber nicht mit den Bestrebungen der christlichen Hebraisten. Wenn diese jüdische Texte nutzten, so geschah dies zunächst in der Absicht, die hebräische Sprache besser zu erschließen und neue Kenntnisse für die Mission von und für die Disputation gegen Juden zu erhalten, weniger stark ausgeprägt war die Zielstellung, Heilsrelevantes für Christen herauszufiltern.⁶⁵ Wie bereits am Beispiel der christlichen Kabbala gesehen, ist vielmehr von einer „Christianisierung“ der jüdischen Texte durch christliche Hebraisten zu sprechen.

⁶³ Vgl. Kaufmann, Konfession und Kultur, 134.

⁶⁴ Vgl. Kaufmann, Luthers Judenschriften, 530-532.

⁶⁵ Vgl. Friedman, The Most Ancient Testimony, 187.

4. „Judenmission“

Die „Judenmission“ konnte sich im 16. Jahrhundert ganz unterschiedlich gestalten und hatte insbesondere zur Zeit Hutters neben der theologischen Motivation auch eine politische Komponente, wenn es um die Sicherstellung einer Religion in einem Territorium ging.⁶⁶ Neue Anstöße kamen dabei auch von der christlichen Hebraistik. Während man im Mittelalter vor allem durch antijüdische Polemiken in lateinischer Sprache, die Juden ihren von Christen unterstellten „Unglauben“ aufzeigen sollten, versuchte Juden zu bekehren, konnten mit der Hebraistik neue Zugangswege zum Judentum erschlossen werden. Große Bedeutung hatte dabei natürlich die neue Sprachkompetenz im Hebräischen, die dazu führte, dass Gespräche mit Juden in ihrer originären religiösen Sprache geführt werden konnten. Weiterhin wurden mithilfe des Hebräischen jüdische Texte erschlossen, die zur Argumentation herangezogen wurden. Des Weiteren kam es zu Übersetzungen neutestamentlicher Texte ins Hebräische, wie etwa bei Sebastian Münster oder aber auch im polyglotten Werk zum Neuen Testament von Elias Hutter.

Die neuen Zugänge der Hebraistik waren nun stärker darauf ausgelegt tatsächlich ins Gespräch mit Juden zu kommen, wenn auch unter der Zielsetzung, dass damit die Bekehrung zum Christentum gelinge. Daneben gab es aber auch weiterhin polemische Texte gegen den jüdischen Glauben. Fraglich ist, wie die „Judenmission“ in jener Zeit bewertet wurde. Des Öfteren findet sich bei Theologen und Hebraisten die Überzeugung belegt, dass Juden eigentlich nicht missionierbar seien. Hier sei nur an die Äußerung Luthers über den Konvertiten Böschenstein erinnert.

Bei der „Judenmission“ sahen sich viele christliche Hebraisten wohl auch einem Konflikt ausgesetzt: Wie keine anderen Gelehrten jener Zeit hatten sie Einblicke in jüdische Religion und Gelehrsamkeit erhalten und übernahmen bzw. transformierten einige dieser Einsichten für das Christentum. Zugleich mussten sie aber bei der „Judenmission“ eben diese Einsichten gegen die Urheber verwenden.⁶⁷

⁶⁶ Zu den verschiedenen Formen der „Judenmission“ jener Epoche: Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 212-215.

⁶⁷ Vgl. Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 214.

5. Zensur in hebräischen Drucken

In der christlichen Hebraistik gab es verschiedene Versuche der Zensur. Dabei ist zu bedenken, dass Zensur in jener Zeit nicht auf Werke der Hebraistik begrenzt war, sondern generell Anwendung fand. Insofern ist die Zensur hebräischer Drucke kein Sonderfall, sondern fügt sich in das Bild der Zeit.

Bei hebraistischen Werken konnten Passagen in jüdischen Texten gelöscht werden, wenn man diese als zu „schädlich“ für Christen oder als eine Verspottung der christlichen Religion ansah. Ebenso konnte die Zensur aber auch in Werken christlicher Hebraisten erfolgen, die angeblich zu stark jüdisches Gedankengut aufgenommen hätten.

Im Protestantismus gab es keine zentralen Regelungen für die Zensur. Bei den Reformierten beauftragte man hierfür einen Zensor.⁶⁸ Im deutschen Reichsgebiet wurden die Landesherrn schon früh vom Kaiser zur Zensur angehalten: Bereits auf dem Reichstag zu Worms (1521) wurden die Landesherren dazu aufgefordert, die jüdischen und hebräischen Drucke zu kontrollieren und zu zensurieren. Dieses Vorgehen ist auf dem Reichstag zu Speyer (1570) verschärft worden.⁶⁹ Allerdings erfolgte die Umsetzung in der Praxis recht unterschiedlich und lag letztendlich im persönlichen Empfinden des Territorialherrschers.

Zentral geregelt wurde die Zensur hingegen vor allem in der römisch-katholischen Kirche. Unter Papst Paul IV. entstand 1559 der „*Index Librorum Prohibitorum*“ („Verzeichnis der verbotenen Bücher“), in dem alle Werke aufgelistet wurden, die unter der Zensur standen. Neben zahlreichen Werken der Reformationsbewegungen finden sich hier nun auch Werke von christlichen Hebraisten und der jüdischen Religion. Immerhin 14,8 % des Index machten dabei die christlichen Hebraisten aus.⁷⁰ Neben Hebraisten aus dem Kontext der Reformationsbewegungen finden sich dabei auch Arbeiten von Johannes Reuchlin wieder. Einflussreich war dieser Index vor allem in Italien, wurde

⁶⁸ Ein Zensor las im Auftrag des Stadtrates die hebräischen Drucke Korrektur und strich insbesondere „antichristliche“ Passagen in jüdischen Texten. Dazu gehörten auch Leerstellen in den Drucken, die später von den jüdischen Druckern mit dem entsprechenden verbotenen Inhalt gefüllt wurden. Vgl. Burnett, Johann Buxtorfs, 189.

⁶⁹ Vgl. Burnett, German Jewish Printing, 509.

⁷⁰ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 235.

ansonsten aber unterschiedlich in den katholisch geprägten Gebieten gehandhabt.⁷¹

Aufgrund der Zensur war der Import von jüdischen und hebräischen Texten aus anderen Regionen mit weniger strengen Regelungen zur Zensur wichtig. Dabei griff man vor allem auf Werke aus Polen oder dem Osmanischen Reich zurück.⁷² Aber auch alte Judaica-Sammlungen, die bis ins Mittelalter zurückreichen, wurden aufgesucht.

5.1. Sebastian Münster

Wie bereits bei der Vorstellung der grammatischen Werke Münsters erwähnt (siehe Abschnitt 3.1.), nutzte er jüdische Quellen zum Erschließen der Sprache und pflegte eine enge Schüler-Lehrer-Beziehung zum Juden Elias Levita. Dabei sah er einen Vorsprung des Judentums in der Kenntnis des Hebräischen, der auch einem christlichen Publikum nutzbar gemacht werden sollte. Zu Recht gilt Münster als einer der wohl einflussreichsten christlichen Hebraisten im Protestantismus des 16. Jahrhunderts.⁷³ Wie ist aber sein Verhältnis zum Judentum einzuschätzen?

I. Persönlicher und wissenschaftlicher Kontakt mit Juden

Um das Hebräische zu erlernen, suchte Münster immer wieder den Kontakt zum Judentum. Hierzu suchte er Synagogen, jüdische Lehrer aber auch jüdische Friedhöfe auf, um so mehr Kontakt mit der hebräischen Sprache zu haben.⁷⁴ Am bekanntesten dürfte dabei der bereits häufiger erwähnte Briefkontakt mit Elias Levita sein. Gefördert

⁷¹ Wie die Zensur konkret aussehen konnte, zeigt Judith Thomanek in ihrem Aufsatz: „Dies ist die Mishna des Giuseppe Salvador Ottolenghi. Zu Druck, Besitzer, Zensor und Zensur eines hebräischen Buches aus dem 16. Jahrhundert“ am Beispiel der Mishna-Ausgabe aus Riva di Trento (1559) auf. Die Mishna-Ausgabe befindet sich im Besitz des Greifswalder Gustaf-Dalman-Instituts. Die Zensur in diesem Werk wurde 1598 vom seinerzeit aktivsten Zensor in Italien Domenico Irosolimitano (ca. 1555-1620) im Zuge der katholischen „Gegenreformation“ vorgenommen. Der Zensor hatte dabei als ausgebildeter Rabbi, der zum Christentum konvertiert war, beste Kenntnisse der religiösen Texte des Judentums. Als Ergebnis seiner Arbeit gab Domenico Irosolimitano auch einen Leitfaden zur Zensur jüdischer Werke heraus: „Sefer ha-Zikkuk – *Index expurgatoris*“. Wie sich die Zensur gestaltet, führt Judith Thomanek auf S. 113-122 ihres Aufsatzes vor.

⁷² Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 267.

⁷³ Vgl. Friedman, Sebastian Münster, 239.

⁷⁴ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 73-75.

wurde sein Interesse an jüdischen Quellen zum Erlernen des Hebräischen auch von seinem Schweizer Lehrer Pellikan.⁷⁵ Wichtig ist bei diesen Kontakten, dass sich Münster als Hebraist und Gelehrter sah und weniger als Theologe. Zur philologisch korrekten Darstellung des Hebräischen war daher für ihn ein Kontakt mit dem Judentum unerlässlich. Dass Münster kein Theologe war, zeigt sich nicht nur in seiner Absage an ein Stellenangebot als Theologieprofessor, sondern auch in seiner Argumentation in den antijüdischen Schriften, was noch genauer darzulegen ist.⁷⁶ Münsters Kontakte zum Judentum führten dazu, dass er zum Teil die jüdische Zeitrechnung in seinen Werken verwendete.⁷⁷ Auch sollten seine Kontakte zu einem Studium der jüdischen Literatur führen, wobei er vor allem grammatische Werke für die Herleitung der Sprache schätzte. Kritisch sah er etwa den vor allem im Aschkenaz-Judentum verbreiteten Ansatz zum induktiven Lernen des Hebräischen.⁷⁸

II. Das Studium der jüdischen Literatur

Die Beschäftigung Münsters mit jüdischer Literatur ist vor allem im Kontext seiner Gelehrsamkeit zu sehen und weniger im Bereich der Theologie. Es ging ihm aber nicht nur um ein besseres Verständnis des Hebräischen, sondern er erhoffte sich aus der jüdischen Literatur auch einen besseren Zugang zum Alten Testament. Demgegenüber hatte er aber kein Interesse die jüdische Religion aus deren Quellen näher kennenzulernen.⁷⁹ Die Beschäftigung Münsters mit der jüdischen Literatur lässt sich dabei aus zwei Motivationen heraus erklären. Zum einen leitete ihn ein wissenschaftliches Interesse, das Hebräische besser zu verstehen und einen Beitrag für die exegetische Wissenschaft zu leisten. Auch wollte er der noch jungen Wissenschaft Hebraistik eine breite wissenschaftliche Basis auf Grundlage der jüdischen Literatur an die Hand geben. Zum anderen nutzte Münster die Literatur aber auch zur Auseinandersetzung mit dem Judentum.⁸⁰

Münster hat in seinem Leben um die fünfzig verschiedene jüdische Autoren gelesen, dabei konzentrierte er sich vor allem auf theologisch-philosophische und grammatisch-

⁷⁵ Vgl. Pulvermacher, Sebastian Münster, 118.

⁷⁶ Vgl. Pulvermacher, Sebastian Münster, 22.

⁷⁷ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 78.

⁷⁸ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 76.

⁷⁹ Vgl. Rosenthal, Sebastian Muenster's Knowledge, 129.

⁸⁰ Vgl. Kessler Mesguich, Early Christian Hebraists, 271.

lexikalische Werke.⁸¹ Daneben hatte Münster auch ein Interesse an der jüdischen Profanwissenschaft. Münster selbst beklagte sich, dass er noch zu wenig gelesen habe. Um den von ihm gesehenen Mangel jüdischer Werke für spätere Generationen christlicher Hebraisten zu kompensieren, fertigte er selbst zahlreiche Editionen und Übersetzungen an, um die jüdischen Texte einem christlichen Publikum zugänglich zu machen. Darunter waren auch fünfzehn rabbinische Werke.⁸² Seine Editionen jüdischer Werke und Zitate aus jüdischen Quellen stimmen dabei mit dem jeweiligen Original überein, was Erwin Isak Jacob Rosenthal folgendermaßen deutet:

„It is only fair to say that the scholar in Muenster was stronger than the Christian, zealous for his faith, when he was bent on the task of translating especially difficult passages.“⁸³

Diese Einschätzung Rosenthals wird für die Beurteilung der antijüdischen Werke Münsters von Bedeutung sein. Zwiegespalten war das Verhältnis von Münster zur rabbinischen Literatur. Zum einen schätzte er die Werke wegen der kenntnisreichen Analyse des Hebräischen. Zum anderen lehnte er aber die rabbinischen Auslegungen ab und sah hierin den Grund dafür, dass sich Juden nicht zum Christentum bekehren, was bei der Vorstellung seiner Werke im Anschluss deutlich wird.⁸⁴ Seine Kenntnis der rabbinischen Literatur führte etwa dazu, dass seine *Biblia Hebraica* aus dem Jahre 1536 einer Rabbiner-Bibel ähnelt und im Anhang sogar Paraschiot und Hafterot enthält.⁸⁵

Münsters Beschäftigung mit der jüdischen Literatur wurde ihm von seinen Zeitgenossen aber auch durchaus kritisch angerechnet.⁸⁶ Thomas Kaufmann stellt etwa überzeugend dar, dass Luther in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ (1543) wohl auch Münster als Angriffsziel hatte. Wenngleich dieser nicht explizit erwähnt wird, was wohl seinem Ruf als herausragender Hebraist seiner Zeit geschuldet war.⁸⁷ Zugleich ist aber auch anzunehmen, dass Luther die von Münster aus jüdischen Quellen aufgearbeiteten Argumente für den jüdischen gegen den christlichen Glauben zur Diskreditierung des Judentums nutzte.⁸⁸

⁸¹ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 76. Einen genauen Überblick zu Autoren und Werken, die Münster gelesen hat, gibt es mit Schwerpunkt auf die rabbinische Literatur bei Rosenthal, Sebastian Münster's Knowledge, 138-145.

⁸² Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 80.

⁸³ Rosenthal, Sebastian Münster's Knowledge, 134.

⁸⁴ Vgl. Rosenthal, Sebastian Münster's Knowledge, 133.

⁸⁵ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 73.

⁸⁶ Vgl. Kessler Mesguich, Early Christian Hebraists, 270.

⁸⁷ Vgl. Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 537-550.

⁸⁸ Vgl. Burnett, Einleitung, 23.

Explizite Kritik an Münsters Vorgehen auch jüdische Quellen in seine hebräischen Arbeiten einzubeziehen findet sich jedoch in der „Judenschrift“ Luthers „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi“ (1543),⁸⁹ in der sich Luther u.a. mit der jüdischen Erzählung Toledot Yeshu auseinandersetzt.⁹⁰ Hier heißt es nun über die Übersetzungsarbeit Münsters:

⁸⁹ In der „Judenschrift“ geht es vor allem um die polemische Auseinandersetzung mit den jüdischen „Toledot Yeshu“. Luther wollte dem Publikum vorführen, in welchem Maß Juden Jesus Christus schmähten. Dabei benennt er vor allem die Erzählung der „Toledot Yeshu“, wonach Jesus ein Zauberer und Volksverführer gewesen sei, der durch Missbrauch des göttlichen Namens (השם המפורש, den Luther bewusst schmähend gegenüber Juden zu Schem Hamphoras abänderte) wirkte und daher auch scheiterte. Aufgrund dieser von den Juden verbreiteten „Lügengeschichte“ kommt Luther zu dem Schluss, dass Juden nicht das erwählte Volk, sondern das „Volk des Teufels“ seien. So führt Luther etwa aus: „Denn der Teuffel hat die Jüden besessen und gefangen, das sie müssen seines willens sein (wie Sanct Paulus redet) zu narren, liegen, lestern, auch fluchen Gott und alles, was Gottes ist.“ WA 53, 601. Am Ende der Schrift kommt die Frage nach der Hebraistik dahin gehend auf, dass Luther aufführt, dass Christen nur die Bibel lesen sollten und man bei der Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen nicht jüdische Quellen einbeziehen sollte, um „[...] die heilige alte Bibel von der Jüden Peres und Judas pisse zu reinigen [...]“. WA 53, 646.

⁹⁰ Die „Toledot Yeshu“ sind eine Sammlung von Erzählungen über das Leben Jesus aus jüdischer Perspektive. Älteste schriftliche Belege gehen auf das 10. Jahrhundert zurück und fanden sich in der Kairoer Geniza. Ein älterer Ursprung der Texte bis in die Spätantike des 4./5. Jahrhunderts wird angenommen, wobei kontrovers diskutiert wird, ob es sich dabei nur um einzelne Motive der späteren zusammenhängenden Erzählung handelt oder bereits eine Grundform der Geschichte existierte. In diesem Kontext ist die Darlegung von Eli Yassif in seinem Aufsatz „*Toledot Yeshu: Folk-Narrative as Polemics and Self Criticism*“ hervorzuheben. Yassif geht davon aus, dass die Erzählung im Umfeld der jüdischen Gemeinschaft in Babylonien entstanden sei. Als Argument hierfür bringt er an, dass aufgrund fehlender christlicher Rezeption die Entstehung in einem nicht christlich geprägten Umfeld wahrscheinlich sei, zumal Juden hier sehr viel freier waren eine solche Erzählung wie „Toledot Yeshu“ anzufertigen. Auch kann man nicht von einem Urtext ausgehen, von Anfang an waren wohl verschiedene „Toledot Yeshu“ im Umlauf, wobei die Erzählung den Charakter eines „Volksbuches“ habe (vgl. Yassif, Toledot Yeshu, 110). Dies bedeutet, dass Erzählungen gesammelt wurden und verschiedene Versionen den Gegebenheiten in den Gemeinschaften entsprechen, in denen die Erzählung rezipiert wurde. Größere Erweiterungen erfuhr die Narration wohl im Hochmittelalter. In der Forschung wurden die Texte vor allem als jüdische Polemik gegen das Christentum wahrgenommen. Allerdings zeigt Eli Yassif im oben genannten Aufsatz auf, dass in der Erzählung auch eine Selbstkritik des Judentums erkennbar sei. Dies erklärt auch, warum die Darstellung zwischen Polemik und Hochschätzung Jesu changiert. Wie äußert sich diese Spannung nun inhaltlich?

Ausgangspunkt der Erzählungen ist stets Jesus als unehelicher Sohn Marias, der dafür von der jüdischen Gesellschaft geachtet wird. Trotz dieser Verachtung beweist der Junge eine große Gelehrsamkeit und Auffassungsgabe. Mit seiner Kenntnis der Schrift übertraf er die Rabbiner der Zeit und prangerte Missstände der Gesellschaft seiner Zeit an. Während in früheren Fassungen Jesus Ursprung eher tragisch dargestellt wird, findet sich in späteren Fassungen ein Jesus, der trotz zweifelhafter Abstammung wegen seiner Gelehrsamkeit überheblich auftritt (vgl. Yassif, Toledot Yeshu, 114-116). Der entscheidende Wendepunkt ist, dass Jesus trotz seiner Kenntnis der jüdischen Schriften und berechtigten Anklagen von der jüdischen Gesellschaft weiterhin wegen seiner Herkunft verachtet und ausgeschlossen wird. In der Erzählung beschließt der erwachsene Jesus daher, die von der Gesellschaft vorgesehene Rolle einzunehmen: Er sagt sich von der jüdischen Gemeinschaft los, raubt im Tempel den unaussprechlichen Namen Gottes und verlässt das jüdische Kernland, um in Galiläa als falscher Messias aufzutreten und durch Wunderwirkung Anhänger um sich zu scharen. Hier liegt der Ursprung des späteren Christentums, das dem Judentum schaden sollte. In dieser scheinbar durchweg polemisch gestalteten Darstellung kann nach Yassif auch eine Selbstkritik des Judentums erkannt werden: Die Bewegung um Jesus konnte letztendlich nur zustande kommen, da die jüdische Gesellschaft ihn verstoßen hatte (vgl. Yassif, Toledot Yeshu, 118). Im weiteren Verlauf der Erzählungen um Jesus wird versucht, die Wunderwirkung Jesu zu erklären: Diese gründe sich nicht in einem besonderen Gottesverhältnis, sondern erlernter Magie sowie dem Missbrauch des Gottesnamens. Diesen Aspekt arbeitete Luther in seiner Judenschrift „Vom Schem

„[...] Und ich sehe, wie die zween feine Menner, Sanctes und Münster, haben *studio incredibili & diligentia inimitabili* die Biblia verdolmetscht, Viel guts damit gethan. Aber die Rabinen sind ihr etwo zu mechtig, das sie auch der ‚Analogia des glaubens‘ gefeilet, der Rabinen glose zu viel nach gehenget haben.“⁹¹

Es fällt dabei auf, dass die Kritik Luthers an Münster gemäßigt ist, gerade wenn man sich den scharfen Grundton gegenüber Juden in diesem Werk Luthers vor Augen führt. In der weiteren Wirkungsgeschichte kritisierte auch der französische Gelehrte Richard Simon (1638-1712), der als ein Begründer der biblischen Einleitungswissenschaft gilt, in seinem Werk „*Histoire critique du Vieux Testament*“ (1678), dass Münster sich wie sein Lehrmeister Pellikan nur auf die grammatischen Aspekte in den jüdischen Schriften hätte konzentrieren sollen.⁹² Dabei schwingt die Kritik mit, dass sich Münster als christlicher Gelehrter zu sehr auf die jüdischen Quellen eingelassen habe.

III. Antijudaismus als Apologie, Polemik und Disputation

Vor dem bereits dargestellten Hintergrund fällt es schwer, die antijüdischen Werke und Passagen Münsters einzuordnen. An dieser Stelle sollen daher drei Thesen aus der Forschung zur Charakterisierung der entsprechenden Werke Münsters stehen. Im Anschluss daran sind die beiden umfassendsten Werke Münsters zum Thema

Hamphoras und vom Geschlecht Christi“ in antijüdischer Perspektive auf. Der Knackpunkt der jüdischen Darstellung in den „*Toledot Yeshu*“ ist, dass zwar die Nutzung des Tetragramms im Kontext weißer Magie im Judentum bekannt war, diese Nutzung aber nur in Ausnahmefällen erfolgen sollte, um die Heiligkeit des Gottesnamens zu wahren. Da Jesus diesen nun aber ständig nutzte, um seine Wunder zu wirken, wird letztendlich die Heiligkeit des Gottesnamens missbraucht. Das Christentum gründet sich demnach auf einen Missbrauch des Gottesnamens (vgl. Yassif, *Toledot Yeshu*, 129). Als Gegenhandlung der jüdischen Gelehrten wird in den „*Toledot Yeshu*“ Judas Iskariot auserwählt, die Kraft des unaussprechlichen Gottesnamens nutzen zu dürfen. Es kommt zum Duell der „Magier“ Jesus und Judas, an deren Ende Judas zum Zeichen der Demütigung auf Jesus uriniert. Der darauf folgende gewaltsame und unehrenhafte Tod Jesu wird ebenfalls in den jüdischen Erzählungen bedacht. Auch in der Episode um Judas Iskariot sieht Yussif jüdische Selbstkritik: In einem Ausnahmefall geben die Rabbiner Judas die Kraft des Gottesnamens. Dieser erfüllt aber nicht nur den dafür vorgesehenen Zweck, sondern überschreitet eine Grenze, da er die Heiligkeit des Gottesnamens mit seiner körperlichen Handlung der Demütigung schädigt (vgl. Yassif, *Toledot Yeshu*, 132).

In der christlichen Rezeption galten die Erzählungen der „*Toledot Yeshu*“ als geheime Texte der Juden, die diese erzählten, um Christen zu schädigen (vgl. Deutsch, *The Second Life*, 285). Dies entspricht aber nicht den historischen Gegebenheiten. Tatsächlich ist für das Mittelalter der Text auf christlicher Seite breiter als im Judentum rezipiert, was darauf verweist, dass der Text nicht im Geheimen existieren konnte. Bereits vor 1500 gab es Handschriften mit lateinischen Übersetzungen (vgl. Deutsch, *The Second Life*, 285). Druckfassungen entstanden 1470 und 1520, wodurch der Text nun verstärkt im Kontext antijüdischer Polemik von Christen genutzt wurde, wie etwa bei Martin Luther und auch Sebastian Münster. Die selbstkritische Komponente wurde dabei auf christlicher Seite nicht gesehen.

⁹¹ WA 53, 647.

⁹² Vgl. Simon, *Histoire critique*, 322.

Antijudaismus näher vorzustellen: Das Matthäusevangelium auf Hebräisch (1537) sowie das Werk „*Messias Christianorum et Iudaeorum*“ (1539).

Sebastian Burmeister⁹³ ordnet die genannten Werke Münsters in den Bereich einer „oberflächlich“ betriebenen „Judenmission“ ein. Dabei wolle Münster mit seinen Werken dem Vorwurf der judaisierenden Häresie entgegentreten. Hierzu heißt es nun bei Burmeister:

„Wenn Münster nun trotzdem verschiedene thematisch der Judenmission zugehörige Schriften verfasste, so waren diese nicht aus einem Missionswillen entstanden, sondern aus der Notwendigkeit einer Verteidigung sowohl des Christentums gegen das Judentum, als auch seiner eigenen Person gegen den Vorwurf der Häresie.“⁹⁴

Burmeister ordnet die antijüdischen Werke Münsters dementsprechend vor allem im Bereich der Polemik gegen und Apologie gegenüber dem Judentum ein.

Bei Jerome Friedman⁹⁵ wird der Aspekt, dass Münster antijüdisch schrieb, um sich dem Häresieverdacht zu entziehen, noch weiter zugespitzt. In der Darstellung Münsters über den christlichen und jüdischen Glauben, die seinem Matthäusevangelium in hebräischer Sprache vorangestellt ist, sieht er einen durchaus geschickten Versuch Münsters für die „Judenmission“. Weiterhin stellt er einen Bruch zu diesem wohlwollenden Werk im Gegenüber zur *Messias*-Schrift fest, in der die antijüdische Argumentation schärfer sei. Diesen Bruch erklärt sich Friedman mit dem von ihm als „turning point“ bezeichneten Jahr 1538: Unter Luther und Bucer kommt es zu einer Verschärfung in der Auseinandersetzung mit dem Judentum. Von daher sei nun auch Münster gezwungen gewesen einen schärferen Ton im Disput mit dem Judentum anzuschlagen.⁹⁶ Weiterhin schätzt Friedman die *Messias*-Schrift vor allem als Sammlung klassischer antijüdischer Argumentationen ein und somit als weniger originell gegenüber dem Matthäusevangelium Münsters.

Als Zwischenfazit sind beide Ansätze als nicht ausreichend zur Einschätzung der Motivation Münsters zu beurteilen. Die Kontextualisierung der Texte in den Bereich der Mission ist abzuschwächen. Entgegen Burmeister, der den Kontext Mission sieht und daraus folgert, dass Münster gezwungen gewesen sei, so zu schreiben, ist die Tatsache

⁹³ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 81-86.

⁹⁴ Burmeister, Sebastian Münster, 82.

⁹⁵ Vgl. Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 215-244.

⁹⁶ Vgl. Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 243f. Siehe hierzu auch den 1979 erschienenen Aufsatz Friedmans „Sebastian Münster, the Jewish Mission and Protestant Antisemitism“, in dem Friedman noch etwas vorsichtiger formuliert, dass sich Münster theologisch vor allem den Positionen seiner Zeit anschloss. Vgl. Friedman, Sebastian Münster, 250-253.

anzuführen, dass Münster in der Schweiz kaum Juden vor Augen hatte, die man hätte missionieren können. Bereits seit dem 14. Jahrhundert gab es in Basel aufgrund entsprechender Regelungen und Verfolgungen nicht mehr länger eine jüdische Gemeinde. In der Schweiz hatte Münster nur vereinzelt mit Juden direkten Kontakt, dagegen war ihm das Judentum als lebendige religiöse Gemeinschaft vor allem aus seiner rheinländischen Heimat bei Mainz und Worms bekannt. Zudem wird die Vorstellung der Werke zeigen, dass Münster keine Argumente bietet, warum ein Jude zum Christentum konvertieren sollte.⁹⁷

Die Argumentation von Friedman weist zwei Schwächen auf. Zum einen stellt sich die Frage, warum Münster als Reformierter sich der Lehrmeinung Luthers und Bucers beugen sollte? Gerade weil in der Schweizer Reformation, wie oben dargestellt, das Verhältnis zum Judentum aufgrund einer heilsgeschichtlichen Deutung sehr viel moderater war als im deutschen Reichsgebiet. Zum anderen fällt auf, dass Friedmann einen Bruch darstellt, der sich so in den Werken nicht nachvollziehen lässt. Dies wird bei der Vorstellung der Werke deutlich werden. Die antijüdischen Ansichten Münsters zeichnen sich durch Kontinuität aus. Bereits 1529 gab es einen ersten Entwurf zum Messias-Text. In seinen *Hebraica*-Ausgaben des Jahres 1534 und 1536 kündigte er zudem an, Schreiben gegen das Judentum zu publizieren.⁹⁸ Daher ist anzunehmen, dass Münster trotz seiner Kenntnis der jüdischen Literatur und Kontakte zum Judentum der antijüdischen Grundstimmung jener Zeit folgte. Dass es in den Werken offensichtliche Brüche gibt, lässt sich auch daraus erklären, dass Münster als Gelehrter eher sammelte, als originär Neues zu entwickeln. Bei der Vorstellung der Werke kann auf konkrete Vorlagen verwiesen werden, die Münster genutzt haben könnte. Dieses Vorgehen ist charakteristisch für die antijüdischen Werke jener Zeit, die als eine Form von Fortschreibungsliteratur zu beschreiben sind, die etwa von Münster als Hebraist um konkrete Stellen der jüdischen Texte erweitert wurde.

Die dritte These zur Begründung der Motivation Münsters antijüdische Texte zu schreiben stammt von Stephen G. Burnett⁹⁹ und erscheint am geeignetsten zur Charakterisierung der Werke Münsters. Burnett ordnet die Werke Münsters in den Bereich der Disputation ein und verweist auf die Kontinuität der antijüdischen Formulierungen Münsters. Besonders deutlich zeigt sich diese Einordnung in der Schrift

⁹⁷ Vgl. Friedman, Sebastian Münster, 247.

⁹⁸ Vgl. Prijs, Die Basler hebräischen Drucke, 68.

⁹⁹ Vgl. Burnett, A Dialogue of Deaf, 168-190.

„*Messias Christianorum et Iudaeorum*“, die als Dialog zwischen einem Juden und Christen gestaltet ist. Eine Disputation ist dabei kein Gespräch auf Augenhöhe, sondern eine Situation der Verteidigung und Rechtfertigung vor dem Gesprächspartner.¹⁰⁰ Solche Disputationen, ob in literarischer Form oder tatsächlich abgehalten, zwischen Juden und Christen waren dabei seit dem Spätmittelalter durchaus üblich. Im Spätmittelalter wurden die Fragen oftmals vom Wissen der Konvertiten ausgehend formuliert. Münster liefert dieses Wissen nun auf Grundlage seines Studiums der jüdischen Texte in hebräischer Sprache.¹⁰¹ Mit seinem Werk hatte er wohl sowohl ein christliches als auch jüdisches Publikum vor Augen. Christen sollten alle Argumente der Juden aus deren eigenen Quellen vorgeführt werden. Dies dient dazu, die „Fehler“ der jüdischen Auslegung zu erkennen und gegen Juden zu verwenden. Zudem erfahren Christen, welche Stellen sie beim Hebräischstudium in jüdischen Texten kritisch betrachten sollten.¹⁰² Die Werke Münsters sind aber zugleich auch in Hebräisch verfasst und dienten wohl nicht nur als Übung für Hebräischlernende, sondern sollten somit auch eine jüdische Leserschaft ansprechen. Dabei zeigt die Darstellung Münsters, dass hier ein Kenner der jüdischen Literatur schreibt und es bleibt die Hoffnung, dass Juden somit die „falsche“ Auslegung der Rabbinen erkennen und zum „wahren“ christlichen Glauben finden.¹⁰³ Die Werke Münsters wurden jedoch vor allem von Christen genutzt. Dies belegen die vielen Auflagen, die nur durch eine zahlenmäßig größere christliche Leserschaft zu erklären sind. Dabei wurden die Werke bis ins 18. Jahrhundert hinein als Basis der Judenmission genutzt.¹⁰⁴

Nicht nur die Messias-Schrift, auch das hebräische Matthäusevangelium kann in den Bereich der Disputation eingeordnet werden, da vor allem der von Münster vorangestellte Abschnitt über den christlichen und jüdischen Glauben eine Basis für das Streitgespräch von Christen mit Juden bietet. Dies wird die nun folgende Vorstellung des Werks belegen.

¹⁰⁰ Vgl. Burnett, *A Dialogue of Deaf*, 171.

¹⁰¹ Vgl. Burnett, *Einleitung*, 16.

¹⁰² Vgl. Burnett, *A Dialogue of Deaf*, 183.

¹⁰³ Vgl. Burnett, *A Dialogue of Deaf*, 184.

¹⁰⁴ Vgl. Burmeister, *Sebastian Münster*, 85.

5.1.1. Evangelium secundum Matthaeum in Lingua Hebraica

1537 brachte Sebastian Münster ein Matthäusevangelium¹⁰⁵ in lateinischer und hebräischer Sprache heraus. In der Forschung wird angenommen, dass Münster dabei auf eine hebräische Vorlage des spanischen Juden Schemtow ibn Schaprut aus dem 14. Jahrhundert zurückgriff, die Münster ergänzte und ins Lateinische übersetzte.¹⁰⁶

Im Vorwort der Schrift, das dem englischen König Heinrich VIII. (1491-1547) gewidmet ist, macht Münster seine Position deutlich und sieht die „Verfehlung“ der jüdischen Religion darin, dass sich das Judentum von der göttlichen Offenbarung der Bibel entfernt hätte und nur noch auf die „falsche“ Auslegung der Rabbis vertraue. Daher würden Juden auch die Ankündigung von Jesus als Messias im Alten Testament ignorieren. Sichtbares Zeichen, dass Juden hiermit einen falschen Weg beschreiten und von Gott verworfen seien, ist laut Münster die anhaltende Diaspora des Judentums. Das Matthäusevangelium in hebräischer Sprache soll den Zweck erfüllen, Juden zu erreichen und Christen die Möglichkeit zu geben in der Sprache des Judentums vom „wahren“ Messias zu berichten. Besonders interessant am Werk Münsters ist allerdings der dem Evangelium vorangestellte Abschnitt *„Hac est fides christianorum sancta, recta & perfecta atque indubitata, interprete Sebastian Munstero“* („Dies ist der heilige, rechte, vollkommene und unzweifelhafte Glauben der Christen, erklärt von Sebastian Münster.“), in dem Münster in vier Teilen über den christlichen und jüdischen Glauben schreibt. Diese Ausführungen sind ebenfalls in Latein und Hebräisch abgefasst. In dieser Studie wurde vor allem die lateinische Fassung analysiert. Die Darstellung ist folgendermaßen gegliedert:¹⁰⁷

- I. Darstellung des christlichen Glaubens (S. 1-13)
- II. Darstellung des jüdischen Glaubens (S. 14-22)
- III. Darstellung der jüdischen Irrtümer aus ihren Quellen (S. 22-36)
- IV. Darstellung der Lügen von Juden über das Christentum (S. 36-44)

Im ersten Teil stellt Münster zentrale christliche Dogmen vor. Hierzu gehören u. a. die Lehren von der Trinität, der Jungfrauengeburt, von Jesus als Messias, sowie die Zwei-Naturen-Lehre und die Lehre vom neuen Bund Gottes mit den Christen. Vorangestellt ist dem aber eine Rede über die Einheit und Vollkommenheit der Bibel. Dabei stellt

¹⁰⁵ Voller Titel: „Torat ha-Mashiah – *Evangelium secundum Matthaeum in Lingua Hebraica, cum versione latina atque succinctis annotationibus Sebastiani Munsteri.*“

¹⁰⁶ Vgl. Prijs, Die Basler hebräischen Drucke, 82 und Maurer, Die Zeit der Reformation, 437.

¹⁰⁷ Vgl. Knoch-Mund, Disputationsliteratur, 173.

Münster dar, dass der christliche Glaube aus der gesamten Bibel, also der Einheit von Altem und Neuem Testament, resultiere. Hierzu heißt es bei ihm:

*„Est etiam nobis fides perfecta in lege & prophetis atque hagiographis & in omnium eo quod scriptum est in eis, quod nihil scriptum sit in eis sine causa, nihil denique sit in eis supervacuum, nullum verbum erroneum, imò non redundet ullus punctus aut ulla litera aut ullus apex, nihil sit nimium aut diminutum in lege, sed totum sit necessarium & excutiendum, [...]“*¹⁰⁸

„Wir haben sogar einen vollkommenen Glauben im Gesetz (Tora), Propheten und in den Schriften¹⁰⁹ und in all dem, was in ihnen geschrieben ist, weil nichts ohne Grund in diese hineingeschrieben wurde und daher ist auch nichts darin unnötig und kein Wort falsch. In der Tat ist nicht ein Punkt, nicht ein Buchstabe oder ein Apex zu viel, nichts ist zu viel oder zu wenig im Gesetz, sondern alles ist nötig und gründlich zu erforschen[...].“

Die Einheit der Schrift bei Christen zeigt sich demnach darin, dass sie neben dem Neuen Testament auch das Alte Testament zur Gänze einbeziehen. Damit kritisiert er bereits indirekt das Judentum, das sich seiner Meinung nach von der göttlichen Offenbarung entfernt habe – ansonsten müsste es aufgrund des Zeugnisses der Schrift Jesus als Messias anerkennen. Verstärkt wird diese Kritik durch die Nennung der Kanontenile der Hebräischen Bibel, die laut Münster von Christen in ihrer Gesamtheit bedacht werden. Münster impliziert dabei, dass Juden auf die rabbinischen Schriften ausweichen und die Ankündigung des Kommens Jesu als Messias im Alten Testament ignorieren.

Das Thema Einheit und die Zusammengehörigkeit der beiden Testamente sowie das Ausweichen der Juden auf rabbinische Texte wird von Münster auch an anderer Stelle wieder aufgegriffen werden. Im Anschluss daran schreibt Münster über die Einheit Gottes, die mit der Einheit des biblischen Zeugnisses korrespondiert. Dabei wählt er zunächst die Form eines Bekenntnisses aus der jüdischen Liturgie (Adon Olam).¹¹⁰ Somit können Juden angesprochen werden bzw. Christen in einer Weise von Gott reden, die Juden bereits bekannt ist.¹¹¹ Die im Anschluss daran vorgestellte Trinität Gottes wird zunächst mit Attributen und nicht durch konkrete Namen ausgedrückt, um der jüdischen Kritik des Polytheismus im Christentum entgegenzuwirken:

„Credimus eum esse deum unum & nomen eius unum, & quod est rex regum, deus deorum atque dominus dominantium, & nulla est res quae illum lateat aut abscondita sit ab eo, sed omne quod

¹⁰⁸ Münster, Evangelium secundum Matthaeum, 1.

¹⁰⁹ An dieser Stelle nennt Münster die drei Kanontenile der Hebräischen Bibel.

¹¹⁰ Vgl. Friedman, The Most Ancient Testimony, 252.

¹¹¹ Vgl. Friedman, The Most Ancient Testimony, 217.

*fuit, est & erit, totum est ab ipso deo excelso, & nihil caelari potest ab eo, sive grave fit sive leve: [...] credimus quod tria sunt nomina & proprietates seu personae in divinis, & nulla est inter eas diviso, sed essentia una, potentia una, substantia una & facultas una: [...].*¹¹²

„Wir glauben, dass Gott eins ist und einen Namen hat, dass er König der Könige, Gott der Götter und Herr der Herren ist und dass es nichts gibt, das vor ihm verborgen oder geheim ist, sondern dass alles, was war, ist und sein wird, dass alles vom erhabenen Gott selbst abstammt und nichts ohne ihn ausgeführt werden kann, sei es nun bedeutend oder unbedeutend. [...] Wir glauben, dass es drei Namen und Gesinnungen gibt oder Personen im Göttlichen, und es gibt keine Trennung zwischen ihnen, sondern eine Essenz, eine Gewalt, eine Substanz und eine Kraft [...].“

In der weiteren Darstellung lässt Münster seine Hebräischkenntnisse zur Beschreibung der göttlichen Trinität einfließen und erklärt, dass es sich mit Gottes Trinität wie mit hebräischen Wörtern verhält, die unterschiedlich lauten und doch das Gleiche aussagen. So führt er etwa אֱלֹהִים, יֵשׁוּעַ und אֲבִי, die alle drei Mensch bedeuten, als Beispiele an. Wie für diese Wörter so gelte auch für die göttlichen Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist, dass „[...] *hi tres unus sunt deus, una essentia atque una substantia.*“¹¹³ („[...] diese Drei sind ein Gott, eine Essenz und ebenso eine Substanz“). Bei den anderen christlichen Lehrsätzen fällt es Münster sichtlich schwerer eine solch geschickte Herleitung zu finden, die potenzielle jüdische Leser ansprechen könnte.

Der zweite Teil über den jüdischen Glauben richtet sich sehr viel stärker an ein christliches Publikum und führt vor, auf welche Argumente von Seiten des Judentums man als Christ in Streitgesprächen vorbereitet sein sollte. Aber auch jüdische Leser sind bedacht, indem Münster versucht die Unterschiede zwischen christlichem und jüdischem Glauben aufzuzeigen und aufzulösen. Weiterhin wird einem jüdischen Leser deutlich, dass Münster als ein Kenner ihrer eigenen Literatur schreibt.¹¹⁴ Zu Beginn seiner Darstellung steht eine kurze Vorstellung des jüdischen Glaubens in Form eines Bekenntnisses, aus dem im Vergleich zum ersten Teil deutlich wird, in welchen Glaubensfragen sich Juden und Christen voneinander unterscheiden:

*„Nos Jehudaei credimus in deum vivum dominum mundi, qui regnavit antequam ulla condita esset creatura, [...]. Unus est at non unicus, absconditus in unitate sua, nec habet terminum unitas eius. Non habet similitudinem ullam corporis, neque est corporeus: ipse prior est omni re creata, primus est & non est initium initio eius.“*¹¹⁵

¹¹² Münster, Evangelium secundum Matthaeum, 2.

¹¹³ Münster, Evangelium secundum Matthaeum, 4.

¹¹⁴ Vgl. Friedman, The Most Ancient Testimony, 220.

¹¹⁵ Münster, Evangelium secundum Matthaeum, 14.

„Wir Juden glauben an einen lebendigen Gott als Herr der Welt, der regierte, bevor irgendeine Kreatur erschaffen worden war [...]. Er ist Einer und nicht der einzige, verborgen in seiner Einzelheit und seine Einzelheit hat keine Grenze. Ebenso hat er weder irgendein Abbild des Körpers, noch ist er fleischlich: Er selbst war vor allem Geschaffenen, er ist der Erste und es gibt keinen Anfang vor seinem Anfang.“

Aus dieser Darstellung wird deutlich, warum sich Juden nicht vorstellen können, dass sich Gott in Jesus offenbart habe: Gott wird im Judentum nicht leiblich gedacht. In der Folge lässt Münster weniger den jüdischen Glauben zu Wort kommen, sondern zeigt vor allem die Unterschiede zum Christentum auf.

Die Hauptdifferenz macht Münster in der Messiaserwartung des Judentums auf. Die Ausführungen hierzu nehmen den Großteil der Darstellung des jüdischen Glaubens ein. Münster hebt dabei drei Differenzen hervor, in denen sich die jüdische Messiaserwartung von der christlichen unterscheidet und die dementsprechend von den Christen in der Argumentation widerlegt werden müsse. Juden haben demnach eine politische Messiaserwartung und die Hoffnung, dass der Messias sie aus der Diaspora ins gelobte Land zurückführen wird. Weiterhin erwarten Juden einen Menschen, der von Menschen geboren ist und keinen göttlichen Ursprung hat. Der wohl wichtigste Punkt ist aber, dass das Kommen des Messias der Juden noch aussteht und für die Zukunft erhofft wird. Diese drei Aspekte machen deutlich, warum im Judentum nicht Jesus der Messias sein kann. Münster zeigt allerdings nicht auf, wie Christen auf diese Argumentation von Juden reagieren sollten. Hier zeigt sich, dass Münster kein Theologe, sondern Hebraist ist.

Teil drei und vier richten sich sehr deutlich an ein christliches Publikum. Dies stellt Münster in den Vorreden zum jeweiligen Abschnitt heraus. Hauptanliegen ist es, sehr viel schärfer die „Irrungen“ des jüdischen Glaubens vorzustellen. Zu Beginn des dritten Abschnitts greift Münster hierzu erneut die Frage nach der Trinität und Einheit Gottes heraus und führt Belege aus dem Alten Testament an, um Christen aufzuzeigen, welche Argumente aus der Schrift gegen das Judentum verwendet werden können. Bei der Messiasvorstellung wählt Münster neben dem alttestamentlichen Schriftbeweis auch den Weg, die jüdische Auslegung in Misskredit zu bringen, die hinsichtlich der Messiasfrage keine einheitliche Position beziehe. Hauptanliegen Münsters ist es dabei aufzuzeigen, dass Juden nur wegen ihrer rabbinischen Auslegung und nicht wegen der göttlichen Offenbarung Jesus als Messias abgelehnt hätten. In einem letzten Schritt geht Münster soweit darzulegen, dass sowohl alttestamentliche Propheten als auch einige

Talmudstellen Jesus als Messias belegen – somit sei den Juden jede Argumentationsbasis gegen Christen genommen und ihre „Irrung“ in der Messiasfrage offenbar:

*„Quod nos dicimus eum iam venisse, probamus ex Thalmud vestro, quin & prophetae ipsi dant testimonium de eo.“*¹¹⁶

„Weil wir sagen, dass er [der Messias] schon gekommen ist. Dies belegen wir aus eurem Talmud, auch wenn vielmehr die Propheten selbst ein Zeugnis über ihn [Jesus] geben.“

An dieser Stelle wird deutlich, dass sich Münster als Hebraist in der besonderen Rolle sieht, aufgrund seiner Kenntnisse der Sprache und der jüdischen Schriften die „Fehldeutungen“ der jüdischen Religion aus biblischem und rabbinischem Zeugnis heraus genau vorführen zu können. Im vierten und letzten Teil der Ausführungen Münsters ist die stärkste antijüdische Ausführung zu sehen. Die bereits vorgestellten Abschnitte erscheinen in der heutigen Perspektive bereits als unzulässige Rede über eine Fremdreigion, waren aber im Vergleich zu anderen antijüdischen Texten jener Zeit durchaus „sachlich“ formuliert. Im abschließenden Teil führt Münster auf, welche „Lügen“ Juden angeblich über die christliche Religion verbreiteten. Diese Berichte stellen in der Vorstellung jener Zeit eine Gefahr für Christen dar, die leichtgläubig auf die „Lügen“ hereinfallen könnten, von ihrem Glauben abfallen und somit die Zusage des göttlichen Heils verlieren. Insbesondere hebt Münster dabei hervor, wie bei Juden die Person Jesus verunglimpft werde, der beispielsweise als böser Zauberer gedacht ist, der von Judas Iskariot aufgehalten werden musste:¹¹⁷

*„Quare volavit in aërem ut salvaret a morte animam suam donec venit Iuda Ischariota & volavit supra eum, deiecitque eum in terram, qui fuerat arctus amicus eius, & crucifixerunt eum.“*¹¹⁸

„Deswegen flog er [Jesus] in die Luft, um seine Seele vor dem Tod zu retten, bis Judas Iskariot kam und über ihm flog, und ihn zur Erde hinabwarf, der sein engster Freund gewesen war und ihn gekreuzigt hatte.“

Zum Abschluss gibt Münster an, wie seiner Meinung nach mit Juden, die das Christentum falsch darstellten, umgegangen werden sollte: Diese Juden sollten nicht in die christliche Gesellschaft integriert werden, da sie den christlichen Glauben gefährden

¹¹⁶ Münster, Evangelium secundum Matthaeum, 26.

¹¹⁷ An dieser Stelle finden sich antichristliche Argumente aus den „Toledot Yeshu“ und dem Nizzachon aufgenommen. Das Vorgehen am Ende die antijüdische Stimmung durch Aufnahme solcher Passagen zu verstärken, begegnet auch im noch vorzustellenden Messias-Dialog. Vgl. Münster, Messias, 133.

¹¹⁸ Münster, Evangelium secundum Matthaeum, 39. Bei dieser Darstellung bezieht sich Münster wohl auf die „Toledot Yeshu“, mit denen sich auch Luther polemisch in der „Judenschrift“ „Vom Schem Hamphoras“ auseinandersetzte.

könnten. In diesem Zusammenhang griff Münster auch den Wuchervorwurf gegen das Judentum auf. Mit diesem Abschluss deutet sich auch an, dass Münster sehr kritisch war, was die Missionierbarkeit von Juden angeht. Dies wird in der noch vorzustellenden Schrift über den Messias der Juden und Christen von 1539 deutlicher werden.

Insgesamt zeigt die Vorstellung der Ausführungen Münsters, dass er eher ein christliches als jüdisches Publikum vor Augen hatte. Viele der Themen aus dieser Darstellung werden in seinem zweiten Werk gegen die „Irrungen“ der jüdischen Religion aufgegriffen, das im Titel die Messiasfrage in den Vordergrund stellt. Das Werk fällt dadurch auf, dass es nicht nur harte antijüdische Argumente aufgreift, sondern in weiten Teilen recht intelligent jüdische Quellen nutzt, um den christlichen Glauben zu erklären und die Differenzen zwischen Judentum und Christentum aufzuzeigen. Am Ende dieser Darstellung sei auch kurz auf das eigentliche Matthäusevangelium eingegangen. Dieses ist in der Ausgabe in Latein und Hebräisch abgedruckt. Zudem finden sich Glossen neben dem biblischen Text. Das Matthäusevangelium war dabei wohl eine bewusste Wahl, da es die häufigsten Bezugnahmen zum Judentum enthält und sich somit am ehesten anbietet, um mit Juden ins Gespräch zu kommen – sei es nun im Kontext von Mission oder Disputation, was wohl eher dem Ansinnen Münsters entsprach. In den Glossen wird wiederum deutlich, dass Münster eher eine christliche Leserschaft vor Augen hatte. Diese geben u. a. Auskunft über Sprache, Geografie, Währung, aber auch jüdische Feste, Rituale und Zeitrechnung. Gerade die Passagen zum Judentum machen wenig Sinn für einen jüdischen Leser, es sei denn, man sieht sie als Zeichen, dass Münster sich darin als Kenner des Judentums profilieren will, der somit eine Legitimation hat, kritisch über das Judentum zu schreiben. Allerdings finden sich in den Glossen auch antijüdische Aussagen, die wohl vor allem dazu dienten Christen auf die Auseinandersetzung mit Juden vorzubereiten.

5.1.2. Messias Christianorum et Iudaeorum

1539 veröffentlichte Münster sein zweites großes Werk zum Verhältnis christlicher und jüdischer Religion: „*Messias Christianorum et Iudaeorum*“.¹¹⁹ Ein erster Entwurf hierzu

¹¹⁹ Voller Titel: „*Messiah – Messias Christianorum et Iudaeorum Hebraicè & Latinè.*“

entstand bereits 1529 auf Hebräisch.¹²⁰ In der Ausgabe von 1539 liegen die Überlegungen Münsters zur Argumentation mit dem Judentum auf Grundlage von Schrift und jüdischer Literatur gebündelt vor. Wie schon im Matthäusevangelium sammelte Münster auch für dieses Werk altes Quellenmaterial und aktualisierte es mit seiner Kenntnis der jüdischen Literatur. Als Quellen können u. a. der „*Dialogus Sauli et Pauli*“ (1435) von Paul von Burgos (1351-1435) sowie der Dialog zwischen Reuchlin und Hoogstraeten von Pietro Colonna Galatino (1460-1540) ausgemacht werden.¹²¹ Maßgeblich beeinflusst hat das Werk Münsters der „*Liber fidei*“ von Paul Fagius¹²² sowie die Disputation von Marcus Lombardus, der als Konvertit über das Judentum schrieb.¹²³ Zudem findet sich auch die spätmittelalterliche antijüdische Argumentation des spanischen Dominikanermönchs Raimondo Martí (1215-1285).¹²⁴ Die von Münster genutzten jüdischen Quellen, mit denen er die jüdische Position in seiner Schrift darstellt sind im Wesentlichen: Bibelkommentare des David Kimchi, Sefer Nizzachon und der Bericht des Nachmanides über die Disputation von Barcelona.¹²⁵ Hinzu kommen Zitate aus dem Alten Testament sowie rabbinischer Literatur wie Talmud und Midrasch.

Das Werk erschien getrennt in einer lateinischen und hebräischen Version. Die hebräische Version richtete sich wohl auch an christliche Leser, damit diese die Argumentation in der jüdischen Muttersprache nachvollziehen zu können.¹²⁶ Grundlage der Betrachtung ist die lateinische Ausgabe.¹²⁷ Von der Gattung her kann der Text als Disputation bezeichnet werden, was sich am Ende des Werks durch das hebräische דיכּוּת ausgedrückt findet. Zudem wird der lateinische Text als „*Disputatio de Meschia*“ („Disputation über den Messias“) betitelt. Aber auch formal zeigt sich im Dialog von

¹²⁰ Vgl. Friedman, Sebastian Münster, 245.

¹²¹ Vgl. McLean, The Cosmographia, 22.

¹²² Das Werk wurde 1542 gedruckt, Münster besaß jedoch bereits ein handschriftliches Exemplar. Vgl. Burnett, Einleitung, 18.

¹²³ Vgl. Knoch-Mund, Disputationsliteratur, 166.

¹²⁴ Vgl. Burnett, Einleitung, 16.

¹²⁵ Vgl. Burnett, Einleitung, 18f.

¹²⁶ Vgl. Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 537.

¹²⁷ Die hebräische Version ist in deutscher Übersetzung von Rainer Wenzel 2017 erschienen: „Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539.“ Die lateinische Fassung wurde herangezogen, da diese im Vergleich zum hebräischen Text deutlich weniger Fehler aufweist. In der hebräischen Version finden sich dagegen zum Teil selbst in den Bibelziten Punktationsfehler sowie diverse Eigentümlichkeiten bei der Wortstellung und -bildung. Vgl. Wenzel, Zur Übersetzung, 25.

Christen und Juden die Gestalt der Disputation. Das Werk ist folgendermaßen aufgebaut:¹²⁸

- I. Vorwort an Johann a Panzione, dem kaiserlichen Gesandten der Schweiz (S. 3-8)
- II. Einführung (S. 9-14)
- III. „Absurditäten“ des jüdischen Glaubens: Lilith, Sonne und Mond, Leviathan (S. 14-32)
- IV. Die Messiasfrage (S. 32-51)
- V. Eschatologie: gegenwärtige Diaspora als göttliche Strafe an Israel und das zukünftige Heil der Christen (S. 51-126)
- VI. Letzte Argumente (S. 126-153)

Bereits im Vorwort wird das Anliegen deutlich, das Münster mit dieser Schrift verfolgt, indem er dem kaiserlichen Gesandten darlegt, dass er nach dreißigjährigem Studium der jüdischen Literatur entsetzt sei, was Juden im Geheimen und Schutz ihrer Gemeinschaft („*in privato*“¹²⁹) über die christliche Religion schreiben würden:

*„Nam versanti mihi à triginta fere annis in hunc usque diem inter gentis illius scriptores, nullibi non occurrunt calumniae & iniuriae Christianis, hoc est, piis auribus intollerabiles, quibus vel lacerant depravant & falso interpretantur scripturas, potissimum prophetas, quos etiam renitentes in suum reprobum & perversum trahunt sensum, vel lacesunt conspuuntque, haud secus quam olim patres eorum, Christum salvatorem nostrum [...]“*¹³⁰

„Während ich für fast dreißig Jahre bis zum heutigen Tag die Schriften dieses Volkes [Juden] bearbeite, begegnen mir nahezu überall Intrigen und Beleidigungen gegen Christen. Das heißt: unerträgliche [Intrigen und Beleidigungen] für fromme Ohren, weil sie die Schrift quälen, verderben und fälschlich auslegen, besonders die Propheten, die sie bekämpfend schleifen zu ihrer schlechten und verkehrten Auslegung, oder aber sie zerreißen und bespucken, nicht anders als einst ihre Väter, Christus unseren Retter [...]“

Ziel des Werks Münsters soll es daher sein, den jüdischen „Unglauben“ aufzuzeigen, der sich für Münster losgelöst von der biblischen Offenbarung auf Grundlage der rabbinischen Auslegung entwickelt habe. Weiterhin geht es ihm um die Vorführung der antichristlichen Schriften von Juden, um Christen darauf vorzubereiten, mit welchen

¹²⁸ Für eine genaue Aufgliederung der einzelnen Stücke mit Fragen und Antworten von Juden und Christen sowie einem Überblick über Münsters verwendete Quellen siehe: Burnett, A Dialogue of Deaf, 187f.

¹²⁹ Münster, Messias, 5.

¹³⁰ Münster, Messias, 3f. Gerade diese Ansage in der Einleitung zum Werk zeigt den schärferen Ton Münsters gegenüber Juden im Vergleich zu seiner Ausgäbe von 1529 an. Vgl. Friedman, Sebastian Münster, 251.

Argumenten Juden den christlichen Glauben angreifen könnten. Dabei hatte Münster wohl Nizzachon, Vikkuah und Sefer Emunah vor Augen.¹³¹ Als besonders schändlich gegenüber der christlichen Religion schätzte Münster dabei den Nizzachon ein:

*„Dici nequit quam horrenda convita autor libri נצחון coniiciat in servatorem nostrum, qui ex professo contra omnia sancta nostra virulento animo scripsit, ac deinde quàm libere Iudaei hodie inter Christianos commorantes venenatam suam linguam exerant, blasphemáque verba effutiant, non semel audivimus ab illis [...], ut merito homines illi perfidi extra Christianorum fines eliminandi essent, nisi salvator ipse generationem illam incredulam vivere voluisset usque ad consummationem seculi, idquè fidelibus suis in exemplum, & ut omnia quae dictante spiritu sancto in scriptura sunt expressa impleantur.“*¹³²

„Es kann nicht gesagt werden, welche schreckliche Lästereien der Autor des Buches Nizzachon, über unseren Retter zusammentrug, der offenbar mit vergifteter Seele gegen alles, das uns heilig ist, schrieb, und dann wie freimütig die Juden heute unter den Christen verweilend ihre giftige Sprache zeigen und [wie freimütig] sie blasphemische Wörter ausstoßen, die wir nicht ein einziges Mal von ihnen gehört haben, [...], sodass jene verräterische Menschen verdienstermaßen aus dem Gebiet der Christen zu beseitigen wären, wenn nicht der Heiland selbst gewollt hätte, dass jene ungläubige Generation bis zur Vollendung der Welt als warnendes Beispiel für seine Gläubigen lebe, und damit alles, das gesagt ist durch den Heiligen Geist in der Schrift, erfüllt wird.“

Dabei schlussfolgert Münster, dass Juden aufgrund ihres „Unglaubens“ und den „Lügen“, die sie verbreiten, keine Existenzberechtigung in der christlichen Gesellschaft hätten und die Duldung von Juden nur auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden könne. Von daher sieht es Münster als Aufgabe der Christen an, Juden ihren „falschen“ Glauben auf polemische Weise vorzuführen, in der Hoffnung, dass diese dadurch zum „wahren christlichen“ Glauben finden. Dabei ist für ihn der wichtigste Aspekt, dass Juden von ihrer „falschen“ Auslegung ablassen und wieder das biblische Zeugnis sehen, das nach Münster eindeutig Jesus als Messias bezeugt.¹³³ Im Kontext der

¹³¹ Vgl. Burnett, A Dialogue of Deaf, 172.

¹³² Münster, Messias, 5f.

¹³³ Dieser Aspekt wird im Hauptteil des Werks deutlich. An verschiedenen Stellen äußert sich Münster kritisch über die rabbinische Auslegung. So etwa über die Uneinigkeit und Unübersichtlichkeit der rabbinischen Auslegungen: „*Videtis praeterea & sentitis atque inania & nihil sint verba rabinorum vestrorum, qui met hinc haerent dubii & plexi & inter se discordes sunt.*“ („Außerdem seht und fühlt ihr, dass die Wörter eurer Rabbinen unnütz und bedeutungslos sind, die sich hier selbst verzweifelt und verworren verfangen und untereinander uneins sind.“) Münster, Messias, 45. Siehe auch: Münster, Messias, 63, 70f., 126f., 135f. Vgl. Burnett, A Dialogue of Deaf, 182.

Weitherhin kritisiert Münster insbesondere, dass die rabbinischen Quellen Zeugnis dafür seien, dass die Auslegung fehlerhaft sei, da etwa die Aussagen zum Messias so uneins sind. Dagegen sollten Juden wieder zum biblischen Zeugnis „zurückkehren“, um Jesus als Messias erkennen und den christlichen Glauben annehmen zu können: „[...] *ostendens quam frustra expectent alium Meschiam, cuius adventus etiam priscorum Rabbiorum testimonio in hoc usque tempus prolongari non potuit* [...]“ („[...] es wird

Entstehungszeit ist es weiterhin denkbar, dass Münster mit seiner Schrift ein jüdisches Publikum erreichen wollte.¹³⁴ Zumindest war Polemik gegenüber dem Judentum immer noch ein beliebtes Mittel in der „Judenmission“ der frühen Neuzeit. Kritisch ist dem aber entgegenzuhalten, dass Münster selbst recht resigniert über seine Versuche der Mission bei Juden berichtet und darauf verweist, dass er mit seinem Lehrer Pellikan erfolglos ein „*certamen*“¹³⁵ („Streitgespräch“) mit Juden geführt habe. Im späteren Haupttext wird dieser Aspekt wieder aufgegriffen und Münster lässt seinen fiktiven Juden über die Unmissionierbarkeit zum Christentum berichten:

*„Nunquam id persuadebis, ut suscipiam fidem vestram, credamque in Christum vestrum, quoniam id quod vos creditis nulla ratio potest capere, neque ullus homo intelligere.“*¹³⁶

„Niemals wirst du [mich] dazu überzeugen, dass ich euren Glauben annehme und an euren Christus glaube, da nun das von euch geglaubte keine Vernunft beinhaltet und kein Mensch [dies] verstehen kann.“

Bereits im Vorwort wird deutlich, dass sich die Auseinandersetzung mit dem Judentum in dieser Schrift wesentlich schärfer als im soeben vorgestellten Werk zum Matthäusevangelium gestaltet.

Im Hauptteil der Schrift steht der Dialog zwischen Juden und Christen. Dabei erhält die jüdische Position überraschend viel Raum, um die eigenen Glaubensvorstellungen auszuführen. Dies verwunderte nicht nur Zeitgenossen Münsters, sondern auch die moderne Forschung. So konstatiert etwa Jerome Friedman „the total lack of hard Christian content“¹³⁷ im Werk Münsters. Thomas Kaufmann entwickelt davon ausgehend schlüssig die These, dass Luther gerade dieses Vorgehen, den Juden im Dialog zu Wort kommen zu lassen und somit eine Plattform für die jüdische Religion zu bieten, äußerst kritisch sah und in „Von den Juden und ihren Lügen“ verarbeitet.¹³⁸ Zugleich ist es aber auch wahrscheinlich, dass Luther die von Münster aufgearbeiteten jüdischen Quellen in seiner „Judenschrift“ nutzte, um das Judentum in antijüdischer Polemik darzustellen.¹³⁹

Der Verwunderung der Zeitgenossen und modernen Forschung muss allerdings entgegengehalten werden, dass in der Situation der Disputation sich der Jude auf die

deutlich wie vergebens sie einen anderen Messias erwarten, dessen Ankunft gemäß dem Zeugnis der alten Rabbinen nicht bis zu dieser Zeit hinausgeschoben werden konnte.“) Münster, *Messias*, 6.

¹³⁴ Vgl. Burnett, *A Dialogue of Deaf*, 184.

¹³⁵ Münster, *Messias*, 4.

¹³⁶ Münster, *Messias*, 137.

¹³⁷ Vgl. Friedman, *The Most Ancient Testimony*, 234.

¹³⁸ Vgl. Kaufmann, *Luthers „Judenschriften“*, 537-550.

¹³⁹ Vgl. Burnett, *Einleitung*, 23.

Frage des Christen hin rechtfertigen muss und dementsprechend einen größeren Redeteil erhalten hat. Bestimmt wird das Gespräch klar vom Christen, der nahezu alle Fragen stellt.¹⁴⁰ Die Leser der Zeit dürfte es aber vor allem verwundert haben, dass der Jude nicht vom christlichen Glauben überzeugt werden kann, was eigentlich in einer solchen polemischen Disputationsschrift zu erwarten gewesen wäre.¹⁴¹ Im Verlauf dieses Streitgesprächs kommt es dementsprechend zu keiner Einigung. Beide Parteien werden unversöhnt aus der Disputation herausgehen:

*„Iudaeus: Vade in pace, & cura ut revertaris ad me. Nam & ego adhuc multa habeo, quae conseram tecum de Christo vestro & de auangelio.“*¹⁴²

*Christianus: Tu loqueris ut desperatus & perversus Iudaeus.“*¹⁴³

„Jude: Gehe in Frieden und Sorge dafür, dass du zu mir zurückkehrst. Denn freilich habe ich noch vieles, das ich mit dir über euren Christus und euer Avangelium ausfechten will.

Christ: Du sprichst wie ein verzweifelter und verdrehter Jude.“

Dieses Schlusswort markiert nochmals deutlich die Haltung Münsters zum Judentum. Da sein Werk vor allem Christen auf die Argumente von Juden vorbereiten soll, geht die christliche Antwort auf die jüdischen Ausführungen verloren. Wenn christliche Argumentation erkennbar ist, so geschieht dies fast immer mit Bezug auf das Alte Testament, um wie schon erwähnt aufzuzeigen, dass in der eigentlichen göttlichen Offenbarung das Christentum die „wahre“ Religion darstelle. In der Disputation zeigt sich auch, dass sich Münster nicht als Theologe, sondern als Hebraist sieht und dementsprechend seine Kenntnisse einbringt, die darin bestehen, die jüdische Literatur für Christen aufzuschlüsseln. Im Folgenden seien nun noch einige Beispiele für die Argumentation im *„Messias Christianorum et Iudaeorum“* gegeben.

Auf den ersten Seiten der Darstellung (S. 9-32) geht Münsters Ausführung in eine antisemitische Richtung, indem er auf die „völkisch-biologische und die mentale

¹⁴⁰ Vgl. Burnett, Einleitung, 20.

¹⁴¹ Vgl. Burnett, Einleitung, 17.

¹⁴² Münster gibt dem Juden bewusst die falsche Aussprache „*auangelio*“ für „*euangelio*“ als Zeichen dafür, dass dieser den Christen verspottet und sich nicht bekehren lässt. Gerade zum Ende hin nimmt eine solche stark antijüdische Darstellung im Messias-Dialog Münsters zu. So findet sich etwa kurz zuvor die antichristliche Argumentation von Jesus als Zauberer vom jüdischen Gesprächspartner aufgegriffen, was auf „*Toledot Yeshu*“ und „*Nizzachon*“ zurückgeht. Vgl. Münster, Messias, 133 und Burnett, Einleitung, 20. Zudem findet sich auch das Schmähwort „*auangelio*“ zuvor aufgenommen, woraufhin der Jude vom Christen gewarnt wurde, das Wort nicht noch mal zu nutzen. Vgl. Münster, Messias, 134. Dass der Jude dies am Ende trotzdem tut, ist wiederum ein Zeichen der dezidiert antijüdischen Darstellung im Werk Münsters.

¹⁴³ Münster, Messias, 153.

Abnormität der Juden“¹⁴⁴ eingeht. Erst danach geht Münster der eigentlichen Frage des Titels nach: Ist mit Jesus der Messias gekommen? Dabei macht der Christ deutlich, dass mit Jesus der Messias gekommen sei und sich dies aus den beiden Testamenten als göttliche Offenbarung bestätige. Der Jude könne dieses Faktum nur mithilfe seiner Auslegungstraditionen, nicht aber durch die Schrift widerlegen. Dementsprechend richtet der Christ folgende Frage an den Juden:

*„Est autem ista questio quare vos Iudei non creditis in Meschiam nostrum, postquam in eo adimpletae sunt omnes prophetiae, quae scriptae sunt de ipso in lege & prophetis, sed induratis faciem vestram plusquam petram, etiam apertis oculis videatis populo vestro non esse ullam salutem in terra, qui ambulat in tenebris & in umbra mortis?“*¹⁴⁵

„Es gibt aber diese Klage: Warum glaubt ihr Juden nicht an unseren Messias, nachdem von diesem alle Prophetien erfüllt wurden, die in Gesetz und Propheten über ihn selbst niedergeschrieben wurden, sondern verhärtet euer Antlitz mehr als ein Stein, selbst wenn ihr mit geöffneten Augen seht, dass es für euer Volk kein Heil auf der Erde gibt, während es in Dunkelheit und Schatten des Todes wandelt?“

Der so herausgeforderte jüdische Gesprächspartner weiß jedoch auf die Herausforderung seitens des Christen zu reagieren und verweist nicht nur auf Auslegungsliteratur, sondern auch darauf, dass mit Jesus als Messias eben nicht alle Worte der biblischen Propheten erfüllt seien. Generell fällt auf, dass der Jude sehr geschickt argumentiert, was den christlichen Leser wohl auf „Spitzfindigkeiten“ von Juden in realen Gesprächssituationen vorbereiten sollte.

Die geschickte Argumentation des Juden zeigt sich etwa auch bei der Reaktion auf den Vorwurf, dass Juden durch ihre Ablehnung von Jesus als Messias den göttlichen Zorn auf sich gezogen hätten und nun als Leidende in der Diaspora leben. Juden seien somit Zeichen Gottes für Christen, was passiert, wenn man vom „wahren“ Glauben abfällt. Auf diese klassisch antijüdische Argumentation kontert der Jude zunächst mit Darlegung seiner Messiaserwartung. Dem hält der Christ wiederum Jes 7,14, die Gottesknechtlieder und neutestamentliche Bibelstellen entgegen. Zum Ende der Schrift hin wird der Vorwurf erneut aufgegriffen und der jüdische Gesprächspartner kontert überaus geschickt, indem er feststellt:

„Prolongatur quoque captivitas ista propter transgressionem quam fecerunt Israëlitaie in domo secunda, facientes scilicet semetipsos deos, sicut fecerunt Iesus, Apostoli & alii sancti, qui omnes

¹⁴⁴ Vgl. Kaufmann, Luthers „Judenschriften“, 540. Die „völkisch-biologische“ Darstellung des Judentums begegnet vor allem auf den Seiten 9-14.

¹⁴⁵ Münster, Messias, 32.

*fuerunt Iudaei & perverse exposuerunt prophetarum dicta de Iesu & constituerunt eum veluti perpetuum idolum, ob id Israëlitae fere perpetuantur in captivitate ista tam longa.*¹⁴⁶

„Auch diese Gefangenschaft wurde verlängert wegen der Übertretung, welche die Israeliten im zweiten Tempel machten, indem sie nämlich ihre eigenen Götter schufen, wie beispielsweise [auch] Jesus, die Apostel und andere Heilige taten, die alle Juden gewesen sind und das von den Propheten über Jesus Gesagte verdreht ausgelegt und ihn zugleich zum beständigen Götzen eingesetzt haben. Deswegen wurde diese Gefangenschaft für die Israeliten so lange fortgesetzt.“

Demnach seien Juden nur von Gott mit der Diaspora gestraft worden, weil die ersten Apostel, die Juden waren, Jesus irrtümlicherweise zum Sohn Gottes ernannten, da sie die Propheten falsch ausgelegt hätten. Der Jude benennt Jesus dabei als „*idolum*“ („Götzen“).

Aus der Vorstellung des Werks werden zwei Aspekte der antijüdischen Argumentation Münsters deutlich:

- I. Münster schreibt als Hebraist, nicht als Theologe, und lässt dementsprechend vor allem seine Kenntnis der jüdischen Literatur einfließen, die für ihn eine falsche Auslegung darstellt. Als Folge hiervon fällt die Argumentation des Christen wesentlich schwächer aus.
- II. Münster will mit seiner Schrift kein Beispiel für eine formvollendete Disputation zwischen Christen und Juden geben. Dies haben die Theologen und nicht der Hebraist Münster zu leisten. Vielmehr ist es Münsters Anliegen, den christlichen Lesern eine breite Basis der jüdischen Argumentation vorzuführen. Seine wesentliche Beweisführung gegen diese Argumentation ist dabei die Widersprüchlichkeit der rabbinischen Auslegung sowie die vermeintliche Abkehr des Judentums von der eigentlichen Schrift Gottes. Allerdings stellt es Münster seinen Lesern frei, noch konkreter gegen Juden zu werden. Sein Werk hat damit, etwa im Vergleich zu den lutherischen „Judenschriften“, ein durchaus hohes Niveau. Dies führte aber auch immer wieder zu Missverständnissen, wie der Ansatz Münsters im Judendiskurs zu verstehen sei.

¹⁴⁶ Münster, *Messias*, 151.

5.2. Johann Forster

Die Darstellung von Forsters „*Dictionarium Hebraicum Novum*“ in Abschnitt 3.2.1. hat deutlich gezeigt, dass laut Forster die Aufgabe des christlichen Hebraisten darin besteht, jüdische Quellen auszuschließen und sich ganz auf die hebräische Bibel zu konzentrieren. Damit folgte er den bereits vorgestellten Forderungen Luthers an die christliche Hebraistik. Nachdem schon an anderer Stelle dargestellt wurde, welche Argumente er für die Ablehnung der jüdischen Quellen aufführt, soll nun näher darauf eingegangen werden, welche Aussagen Forster generell über das Judentum im Vorwort zu seinem Wörterbuch trifft. Hierzu wird die eigens als „*Contra Judeos*“ gekennzeichnete Sektion der Vorrede Forsters analysiert.

Forster hält in seinem Wörterbuch fest, dass gegen den „Unglauben“ von Juden vorzugehen sei. Dabei konstatiert er folgende Rolle der Hebraistik:

*„Contra Iudeos utilem esse hanc linguam: Imprimis autem cum contra reliquias Hebraeae gentis nobis pugnandum erit, & propaganda fides & religio nostra de divina essentia in tres personas distincta [...]“*¹⁴⁷

„Wider die Juden ist diese Sprache nützlich: Besonders, weil wir damit gegen die verbliebenen Geschlechter der Hebräer kämpfen und sowohl unseren Glauben als auch unsere Religion über das göttliche Wesen, das in drei Personen bestimmt ist, ausbreiten müssen [...].“

Hebraisten kommt demnach eine besondere Stellung im „Kampf“ gegen den jüdischen „Unglauben“ und der „Verteidigung“ der christlichen „Wahrheit“ zu: Ihre Sprachkenntnisse befähigen sie zur entsprechenden Argumentation gegen Juden. Dieses Verständnis des Hebraisten ist so ähnlich bereits bei Münster in Erscheinung getreten. Allerdings ist der Duktus von Forster, dass man zwar mithilfe der hebräischen Sprache gegen Juden vorgehen solle, nicht aber auf Grundlage ihrer religiösen Quellen. Dass Forster von „*reliquiae Hebraeae gentis*“ („verbliebene Geschlechter der Hebräer“) spricht, zeigt bereits eine Wirkung der „Judenschriften“ Luthers an, die in Sachsen zu einem härteren Umgang mit Juden geführt hat. So erfolgte etwa am 06.05.1543 ein Ausschreiben des Kurfürsten Johann Friedrich I. (1503-1554), dass härtere Regeln für den Aufenthalt von Juden im Kurfürstentum Sachsen festlegte. Aufgrund dieser Regelungen verließen viele Juden das Gebiet, sodass Forster nun nur noch über die Verbliebenen schreiben konnte.

¹⁴⁷ Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 19.

Ein weiterer Aspekt der Auseinandersetzung gegen das Judentum ist die Furcht vor der Judaisierung des christlichen Glaubens, der man nach Forster nur entgegentreten kann, indem man sich von jüdischen Quellen fernhalte und ganz auf das biblische Zeugnis berufe. Hierzu führt Forster weiterhin aus:

*„Et quia scripta Apostolica Iudaei non recipiunt, ex prophetis clara testimonia sumenda sunt, quibus tres illae personae divinitatis probandae: [...]“*¹⁴⁸

„Und weil die Juden die apostolischen Schriften nicht annehmen, sind die deutlichen Zeugnisse aus den Propheten aufzunehmen, mit denen die drei Personen der Trinität zu belegen sind: [...]“

Beim biblischen Zeugnis seien vor allem die Propheten in der Argumentation heranzuziehen, da Juden das Neue Testament ablehnten. Hierbei schwingt theologisch der Vorwurf an das Judentum mit, sich unter das Gesetz gestellt zu haben und die prophetischen Worte, die in christlicher Perspektive Jesus als Messias eindeutig belegen, ignoriert zu haben. Interessant an der Argumentation Forsters ist, dass im Gegensatz zu Münster nicht die Frage nach der Messianität Jesu im Vordergrund steht, sondern die Trinität zum Hauptstreitpunkt zwischen Christen und Juden erklärt wird. Mit der Trinität ist aber indirekt auch die Frage nach Gottessohnschaft und Messianität Jesu verbunden. In diesem Zusammenhang sei auch noch mal darauf hingewiesen, dass Forster in seiner Darlegung der Sprache die Trinität mit den dreiradikaligen Wurzeln des Hebräischen in Verbindung brachte.¹⁴⁹ Somit erhält die Anklage gegen das Judentum, die göttliche Trinität abzulehnen, eine besondere Schwere, da Juden nicht nur das biblische Zeugnis, sondern auch den vermeintlichen Beleg der Trinität in der göttlichen Sprache Hebräisch ablehnen. Wie bei Münster zeigt sich auch bei Forster der Vorwurf an das Judentum, den „falschen“ Glauben aufgrund einer Abkehr vom biblischen Zeugnis entwickelt zu haben. Darüber hinaus sieht Forster sogar eine Missachtung der theologischen Bedeutung des Hebräischen im Judentum.

Wenn sich Christen, insbesondere die mit Hebräischkenntnissen, nun zur Argumentation gegen Juden berufen fühlen, so gilt hier laut Forster besondere Vorsicht, da Juden mit ihrer eignen Auslegung, die er als falsch und schädlich ansieht, gegen Christen halten können. Im Gegensatz zum soeben betrachteten Münster ist die Antwort auf die Frage, wie man sich in der Diskussion mit Juden als Christ durchsetzt, bei

¹⁴⁸ Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 19.

¹⁴⁹ Hierzu schreibt Forster: „[...] *ea tribus subsistit literis substantialibus, ita una est divina essentia, tribus personibus realiter distincta.*“ („[...] diese [die hebräische Sprache] besteht aus drei Wurzelbuchstaben, so ist [auch] das eine göttliche Wesen, wirklich durch drei Personen bestimmt“). Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 9.

Forster nicht Wissen um die jüdischen Literatur, sondern eine exzellente Kenntnis des biblischen Hebräisch und Alten Testaments. Hier heißt es bei Forster:

*„Ad hanc rem pertinet non mediocris cognitio linguae Hebraicae, ut Rabinorum corruptelas intelligas, & genuinam cum vocum significationem, tum phrasium naturam & vim ostendere, & cavillationes ipsorum confutare possis.“*¹⁵⁰

„Diese Sache betreffend reicht mittelmäßige Kenntnis der hebräischen Sprache nicht aus, damit du sowohl die Verderbnisse der Rabbinen und den echten Sinn ihrer Stimmen erkennst als auch die Gesinnung und [wahre] Bedeutung ihrer Phrasen darlegen und ihre Spitzfindigkeiten widerlegen kannst.“

Die abwertende Warnung vor den „*Rabinorum corruptelas*“, also den Verführungen bzw. Verderbnissen der Rabbinen, markiert die tiefe Ablehnung Forsters gegenüber der jüdischen Auslegungstradition. Auch erinnert Forster an Münsters Forderung, man müsse Juden die „Falschheit“ ihrer Auslegungen vor Augen führen, damit sie zum „wahren“ biblischen Zeugnis zurückkehren. Allerdings übergeht Forster dabei den Schritt, sich mit den jüdischen Texten auseinanderzusetzen und lehnt diese kategorisch ab. Bei der Argumentation auf Grundlage der hebräischen Bibel sei weiterhin Vorsicht geboten bei der Wahl der Bibelausgabe, da es laut Forster hebräische Bibeln gibt, in denen sich „Verschleierungen“ der rabbinischen Auslegung finden. Mithilfe solcher Bibelausgaben wollten Juden angeblich Christen vom Glauben abbringen. Deutlich wird an dieser Stelle die Haltung Forsters in Anlehnung an Luther: Juden sollen nicht missioniert werden, sondern Christen vor „schädlichen“ Einflüssen der Juden geschützt werden.

In der Argumentation schwingt weiterhin der Vorwurf des jüdischen „Gebetsfrevels“ mit, da die rabbinischen Texte nicht nur für Juden die christliche „Wahrheit“ verdecken, sondern auch zum schädlichen Gebet gegen die Christen verleiten würden. Über die „Schädlichkeit“ und „Lügen“ innerhalb der rabbinischen Auslegung schreibt Forster:

*„[...] enarrationes Rabinorum, quae praeter corruptelas scripturae sacrae etiam horribiles blasphemias contra Christum, contra intemeratam virginem Mariam matrem eius, contra doctrinam Evangelii, contra articulos fidei nostrae catholicae, contra sacramenta, adeoque contra universam religionem Christianam, non parum etiam obscoenitatis & spurcitiae continent [...]“*¹⁵¹

„[...] die Auslegungen der Rabbinen, die neben Verderbnissen der Heiligen Schrift auch schreckliche Blasphemien gegen Christus, gegen die unbefleckte Jungfrau Maria, seiner Mutter, gegen die Unterweisung in den Evangelien, gegen die Artikel unseres allgemeinen Glaubens,

¹⁵⁰ Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 19.

¹⁵¹ Forster, *Dictionarium Hebraicum Novum*, 21.

gegen die Sakramente und so gegen die ganze christliche Religion, auch genug an Unanständigkeiten und Anstößigkeiten beinhalten [...].“

Ein Vorwurf Forsters gegen das Judentum seiner Zeit hat allerdings auch eine gewisse Berechtigung und entspringt nicht nur den antijüdischen Denkmustern jener Zeit. Dabei geht es um die Warnung Forsters an seine Leser, sich von jüdischen Hebräischlehrern fernzuhalten. Tatsächlich gab es in dieser Zeit Juden, die sich als Hebräischlehrer anboten, obwohl sie nicht über die entsprechenden Kenntnisse verfügten. Dazu heißt es bei Forster:

*„Si quis est, qui facultates suas in Rabinos profudit, qui in ipsorum synagogis longo tempore versatus est, qui domi propriis impensis ipsos praeceptores aluit, qui ipsorum commentaria studiosè evolvit, Forsterus est, [...].“*¹⁵²

„Wenn es irgendjemanden gibt, der sein Vermögen bei den Rabbinern verschwendet hat, der sich lange Zeit in ihren Synagogen aufgehalten hat, der mit kostspieligem Eigentum daheim diesen Lehrern Unterhalt gezahlt hat, der eifrig deren Aufzeichnungen entwirrt hat, dann ist [für diesen] Forster [...].“

Allerdings geht Forster in seiner Kritik noch sehr viel weiter und sieht die Gefahr der Judaisierung, indem jüdische Hebräischlehrer Christen in Kontakt mit Synagoge und jüdischer Auslegung bringen würden. Dass Juden aber ebenso Bedenken haben mussten, einen Christen als Schüler anzunehmen, sah Forster nicht.

Insgesamt zeigt sich, dass Forster bei seinen Ausführungen eine besondere Stellung des christlichen Hebraisten im Judendiskurs sah. Während Münster dabei die Aufgabe des Hebraisten darin erkannte, die jüdischen Quellen als Argumentationsbasis für die Disputation gegen Juden aufzuarbeiten, setzte Forster eine kategorische Ablehnung der religiösen Texte des Judentums voraus. Die Aufgabe der Hebraistik ist es bei ihm den biblischen Text richtig auszulegen und seinen Schülern exzellente Kenntnisse in der hebräischen Sprache zu vermitteln, damit diese gegen Juden auf der Grundlage des Alten Testaments argumentieren können. In der Auseinandersetzung mit Juden findet sich bei Forster kein Hinweis auf „Judenmission“, sondern vor allem die Vorstellung, dass die gläubigen Christen vor „schädlichen“ Einflüssen seitens des Judentums zu schützen seien. Forster begründet dabei dieses Vorgehen gegen Juden mithilfe der Hebraistik aufgrund verschiedener antijüdischer Argumentationslinien seiner Zeit.

¹⁵² Forster, Dictionarium Hebraicum Novum, 22.

5.3. Theodor Bibliander

Mit Theodor Bibliander wird ein Hebraist der Schweizer Reformation berücksichtigt, der allerdings, wie bereits dargestellt, konzeptionell Nähen zu Hutter aufweist. Bei Bibliander finden sich „klassische“ antijüdische Polemik und ein Konzept der friedlichen „Koexistenz“ der Religionen nebeneinander.¹⁵³ Bei der Analyse der Werke Biblianders wird sich auf die bereits im Vergleich zu Hutter dargestellten Werke konzentriert.¹⁵⁴

5.3.1. Institutionum Grammaticorum de Lingua Hebraea liber unus

Wie bereits in der Vorstellung der ersten größeren grammatischen Arbeit Biblianders zum Hebräischen in Abschnitt 3.3.1. dargestellt treffen bei den Ausführungen zur hebräischen Sprache im Vorwort der Grammatik Biblianders Hochachtung des Hebräischen als göttliche Sprache und Kritik am rabbinischen Judentum aufeinander. Dabei wirft er dem Judentum vor, dass dieses die Kenntnis der hebräischen Sprache zerfallen gelassen und vor der Welt verwahrt habe:

*„Nam corpus duntaxat dormitantis literae Iudaeorum claustris tenebrosis diligenter asservatum est, & custodiis munitum contra Christianos, [...]“*¹⁵⁵

„Denn das Korpus der schlafenden Schrift der Juden wurde sorgfältig in finsterem Verschluss verwahrt und in Gefängnissen vor den Christen abgeschottet [...].“

Das Verwahren der göttlichen Ursprache Hebräisch habe nach Bibliander dazu geführt, dass die Kenntnis der Sprache bei Juden seit der Tempelzerstörung und bei den Christen seit dem Tod des Kirchenvaters Hieronymus verfallen sei.¹⁵⁶ Der Verfall der Sprache hat weiterhin unmittelbare Folgen für die (christliche) Religion,¹⁵⁷ die sich nicht aus der göttlichen Offenbarung in der göttlichen Ursprache heraus aufgebaut hat und somit

¹⁵³ Nach dem Aufsatz von Hans-Martin Kirn: „Humanismus, Reformation und Antijudaismus – Der Schweizer Theologe Theodor Bibliander (1504/09-1564).“

¹⁵⁴ Für weitere Werke ist der bereits erwähnte Aufsatz von Kirn sowie Mauer, Die Zeit der Reformation, 438f. zu empfehlen. Besonders hervorzuheben ist dabei der Kommentar Biblianders zum vierten Esrabuch, in dem er darstellt, dass Islam, Judentum und Katholizismus gleichermaßen von der göttlichen Wahrheit abgefallen seien, allen Religionen aber die Möglichkeit gegeben ist, diese wieder zu erkennen.

¹⁵⁵ Bibliander, Institutionum Grammaticorum, 10.

¹⁵⁶ Vgl. Kirn, Humanismus, 44.

¹⁵⁷ Wie schon bei der Vorstellung von Biblianders Hauptwerk gesehen, gibt es bei ihm streng genommen nur das Christentum als die Religion, zu der hin alle anderen Religionen, wie auch die Sprachen, harmonisiert werden müssen.

fehlerhaft sei. Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Schwere der Anklage Biblianders gegen das Judentum, das in der Endkonsequenz dieser Argumentation mit dem Zerfall der hebräischen Sprache allen Menschen den Zugang zum göttlichen Heil verwehrt habe. Demgegenüber macht es sich Bibliander mit seinem Hauptwerk *„De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius“* zur Aufgabe, nicht nur die verlorene göttliche Ursprache Hebräisch hin zur Harmonie der Sprachen darzustellen, sondern auch aus der Harmonisierung der Sprachen und Schriften die Harmonisierung der Religionen zu verwirklichen, damit wieder alle Menschen Zugang zum göttlichen Heil erhalten. Das Argument, dass Juden ihre Kenntnisse des Hebräischen vor Christen verbargen und lieber verkommen ließen, war ein typisches antijüdisches Argument jener Zeit, gerade in der christlichen Hebraistik.

Bibliander räumt in seiner Darstellung zum folgeschweren Verfall der hebräischen Sprache aber auch ein, dass ebenso der römisch-katholischen Kirche eine Schuld zukommt, da sie seit Hieronymus ebenfalls das Wissen um das Hebräische verkommen ließ. Umso stärker lobt Bibliander im Anschluss die neuen Aufbrüche der christlichen Hebraistik unter Johannes Reuchlin, der nun als Humanist dort ansetzt, wo Judentum und Katholizismus versagt haben.¹⁵⁸ Über Reuchlin heißt es:

„[...] *donec Reuchlinus sanctae memoriae & alii viri praestabiles eiusdem propositi, animum literaturae sanctae caelesti palatio deductum cadaveri copularunt, Iudaicaeque gentis repagula tollentes, in lucem nobis venerandam matronam constituerunt, non minus dignam castis amoribus, que Graeculas istas & Latiales puellas.*“¹⁵⁹

„[...] solange bis Reuchlin, ehrwürdig sei sein Andenken, und andere vortreffliche Männer, von ihm vorgeschlagene, die Seele der heiligen Sprache mit dem Leichnam verknüpft haben, nachdem sie vom himmlischen Palast herabgeführt wurde, indem sie die Riegel des jüdischen Volkes beseitigten. Sie gaben die von uns zu verehrende Matrona in unsere Welt, die nicht weniger der keuschen Lieben wert ist als diese griechischen und lateinischen Mädchen.“

Humanisten wie Reuchlin haben demnach wieder das ans Licht gebracht, was von Juden in Finsternis verwahrt worden sei. Dass allerdings gerade die ersten christlichen Hebraisten wie Reuchlin von Juden lernten, verschweigt Bibliander in seiner Darstellung. Jedoch finden sich auch positive Worte über Juden im Vorwort der Grammatik. So gibt es einige jüdische Lehrer, die das Hebräische nicht zerfallen ließen,

¹⁵⁸ Vgl. Kirn, Humanismus, 44f. Kirn verweist auf die Hervorhebung Reuchlins unter den Hebraisten als eine Hochschätzung des Humanismus bei Bibliander. Im Humanismus ist dabei geglückt, was in den Religionen undenkbar war.

¹⁵⁹ Bibliander, *Institutionum Grammaticorum*, 11.

sondern in Grammatiken aufgearbeitet haben, an denen nun die aktuelle Generation von Hebraisten anknüpfen kann:

*„Artem vero grammaticam ita tradiderunt (Kimhios & Heliam Levitam excipio) ut ab hominibus literaturae huius peritis iudicioque pollentibus non valde probentur.“*¹⁶⁰

„So übergaben sie tatsächlich die grammatische Kunst (ich nehme Kimchi und Elias Levita aus), sodass sie nicht sehr von den Menschen, die in dieser Sprache kundig sind und durch ein Urteil mächtig sind, gebilligt werden.“

Dabei wählte Bibliander mit den Kimchis ein Beispiel der vergangenen Hebraistik und mit Levita einen aktuellen Grammatiker. Es wird allerdings nicht dargestellt, welche enorme Bedeutung etwa Levita als Hebräischlehrer für Christen hatte. Mit diesem Ansatz verfolgt Bibliander wiederum auch eine antijüdische Argumentation: Christen können zwar in den grammatischen Arbeiten der Juden lernen, sollen sich aber von deren Auslegungen fernhalten.

Die Analyse hat gezeigt, dass Bibliander im Vowort zu seiner Grammatik auf antijüdische Stereotype, gerade aus dem Kontext der christlichen Hebraistik, zurückgreift. Auch zeigt sich, dass er noch nicht sein Konzept über die Harmonisierung von Sprachen, Schriften und Religionen vorliegen hat. So wird etwa bereits vom Hebräischen als göttlicher Ursprache geredet. Die Bedeutung dessen wird allerdings in den Bereich der Theologie eingeordnet, um auf Grundlage der göttlichen Ursprache, die Bibel richtig zu verstehen und auszulegen:

*„[...] uberior quaedam facultas colligenda est ad ventilandas scriptorum sententias, [...]“*¹⁶¹

„[...] ergiebiger freilich ist diese Kunst zu erwerben, um die Äußerungen der Schriften ausführlich zu erörtern [...]“

Die Argumentationslinie vom Verfall der hebräischen Sprache aufgrund der Juden wird auch in seiner Schrift *„De optimo genere Grammaticorum Hebraicorum“* aufgenommen werden. Hier beklagt Bibliander ebenfalls den Niedergang des Hebräischen im rabbinischen Judentum und bringt dafür Beispiele der unterschiedlichen Ausdeutung hebräischer Bibelstellen an.¹⁶² Allerdings steht auch hier wieder seine Klage gegen das römisch-katholische Christentum, das ebenso die Sprachkenntnisse zerfallen ließ.

¹⁶⁰ Bibliander, *Institutionum Grammaticorum*, 12.

¹⁶¹ Bibliander, *Institutionum Grammaticorum*, 29.

¹⁶² Vgl. Bibliander, *De optimo genere*, 13-17.

5.3.2. De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius

Zentral für das Verständnis des Hauptwerks Biblianders in der Perspektive des Verhältnisses der Religionen ist die Vorstellung von der „göttlichen Vollendung der Weltgeschichte“.¹⁶³ Demnach wird Christus als König wiederkehren und seine Herrschaft ausüben – damit dies geschehen kann, müssen allerdings die Menschen vereint in einer Sprache und Religion sein, wie im Urstand vor der babylonischen Verwirrung. Dabei kommt es im Werk Biblianders zu einer Verknüpfung von Sprache und Religion: Aus der Einheit bzw. Harmonie der Sprachen und Schriften folgt auch die Einheit der Religionen. Weiterhin kommt der Missionsgedanke im Werk Biblianders hinzu: Mission ist nötig, um die Menschen in einer Religion zu einen. Diese gelingt nur, wenn Sprache harmonisiert ist und somit Kommunikation ermöglicht. Diese Aspekte macht Bibliander bereits im Vorwort zu seinem Werk deutlich und gibt den Apostel Paulus als Gewährsmann für den Zusammenhang von Sprache, Mission und Kommen Christi an:

*„Unus enim Paulus doctor gentium divina autoritate linguarum studia ecclesiae omnibusque membris et filiis ecclesiae sacrosanctae abunde commendat.“*¹⁶⁴

„Denn Paulus, der eine Lehrer der Völker, vertraute in seiner göttlichen Bevollmächtigung die Studien der Sprachen, der Kirche und allen Gliedern und Söhnen der allerheiligsten Kirche im Überfluss an.“

Dieser Aspekt wird im Vorwort noch weiter ausgeführt, wobei er auf das Pfingstwunder verweist. Das Werk Biblianders sollte dabei einen kleinen Beitrag für ein erneutes Pfingsten leisten.¹⁶⁵ Um das Ziel der Verkündigung des christlichen Glaubens an alle Völker zu verwirklichen, suchte Bibliander nach einer *ratio communis* der Sprachen und Schriften. Hebräisch war dabei als göttliche Ursprache der erste Ansatzpunkt. Universalsprache ist aber eher das Lateinische, da das Hebräische Veränderungen unterworfen sei und daher nicht mehr die Gestalt der göttlichen Ursprache in Reinform innehat.¹⁶⁶ Hier schwingt indirekt die bereits bei Bibliander beobachtete Kritik mit, dass das Judentum die Kenntnisse des Hebräischen nicht ausreichend gepflegt habe. Dieser Punkt wird aber nicht explizit genannt, da eine universale Lehre der Sprachentwicklung angestrebt ist. Daher argumentiert Bibliander nun sehr viel

¹⁶³ Kirn, Humanismus, 46.

¹⁶⁴ Bibliander, De ratione communi, 14.

¹⁶⁵ Vgl. Bibliander, De ratione communi, 22-24.

¹⁶⁶ Vgl. Bibliander, De ratione communi, 157-161.

sachlicher mit allgemeingültigen Aussagen über die Ursachen der Veränderungen des Hebräischen. Die bereits erwähnte Einheit von Sprachen und Religionen führt Bibliander im dritten Traktat seines Hauptwerks aus, der nun näher unter der Perspektive der Beziehung des Christentums zu den Religionen, insbesondere des Judentums, vorgestellt wird.

Für seine Zeit ungewöhnlich strebt Bibliander eine vorübergehende Koexistenz der Religionen an, ehe es zur Sammlung der Menschheit in der einen „wahren“ Religion kommt, die für ihn selbstverständlich das Christentum, in reformierter Ausprägung, ist. Demnach finden Menschen nicht durch Diskriminierung und Vertreibung aufgrund einer anderen Religionszugehörigkeit zum christlichen Glauben, sondern durch das Sprachenstudium, das zunächst die Einheit der Sprachen deutlich macht und darauf auch einen einheitlichen Zugang zur Religion ermöglicht. Dies wird besonders ausgeführt im Abschnitt *„Qua in re potissimum versetur controversia doctrinae et religionis, qua intercedit Christianis, Iudaeis, Turcis et Tartaris et Saracenis caeterisque gentibus.“*¹⁶⁷ („In welchen Punkten man die Kontroversen der Lehre und Religion besonders überdenken soll, die zwischen Christen, Juden, Türken, Tartaren, Sarazenen und den anderen Völkern stehen“). In diesem Teil führt Bibliander zehn Punkte¹⁶⁸ auf, in denen alle ihm bekannten Religionen übereinstimmen. Der entscheidende Unterschied innerhalb der Religionen wird dabei im zehnten Punkt aufgemacht: Alle Religionen glauben an eine zukünftige Königsherrschaft Gottes, sind sich aber uneins darin, von wem diese ausgeführt werden wird. Für Bibliander kann diese Frage ganz klar beantwortet werden: Jesus Christus wird die Königsherrschaft Gottes ausüben.¹⁶⁹

Gemäß seinen Ausführungen kann Bibliander anerkennen, dass Juden und Muslime bereits einen Teil der göttlichen „Wahrheit“ erkannt haben, die Religionen insgesamt aber noch zu „verfälscht“ sind, um Christus als Sohn Gottes und König anzuerkennen.¹⁷⁰ Von daher steht zunächst die Koexistenz der Religionen, die durch Mission zu einer Einheit der Religionen im Christentum werden soll. Zentraler Schlüssel ist dabei die Einheit von Sprache, ohne die die Mission der Völker nicht

¹⁶⁷ Siehe hierzu: Bibliander, *De ratione communi*, 538-547.

¹⁶⁸ Die *„decem capita religionis et doctrinae“* („zehn Hauptpunkte der Religion und Lehre“) bzw. *„articulos fidei, sive principia philosophiae et fundamenta sapientiae.“* („Artikel des Glaubens oder die Prinzipien der Philosophie und Fundamente der Weisheit“) Bibliander, *De ratione communi*, 542.

¹⁶⁹ An dieser Stelle sei kurz auf Münster verwiesen, der in seinen Arbeiten ebenfalls die Frage nach der Messianität Jesu zum wesentlichen Marker des Unterschiedes zwischen Christentum und Judentum erklärte.

¹⁷⁰ Vgl. Kirn, *Humanismus*, 51.

gelingen kann. Dieses Modell ist für die frühe Neuzeit recht ambitioniert. Es sollte allerdings auch nur bei der Theorie bleiben. Wie bereits im allgemeinen Teil über das Verhältnis von Christen und Juden im 16. Jahrhundert gesehen, sollten nicht Koexistenz und Dialog, sondern Diskriminierung und Vertreibung das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen bestimmen. Welche konkreten Aussagen trifft Bibliander allerdings über seinen universalen Ansatz hinaus zum Judentum?

Insgesamt versucht Bibliander – im Gegensatz zu seinen frühen Werken – universal und damit allgemein in der Darstellung zu sein. Damit unterscheidet er sich zumindest mit diesem Werk von den bisher betrachteten Hebraisten. Dieses Vorgehen korrespondiert dabei mit seinem Vorhaben, das gemeinsame Prinzip der Sprachen hin zur Einheit der Religionen zu entwickeln. Allerdings finden sich auch einige konkrete Bezugnahmen zum Judentum.

Im ersten Traktat des Werks hebt er jüdische Gelehrsamkeit positiv bei der Erforschung von Sprache hervor. So kann er etwa für das Hebräische acht Grammatiker nennen, deren Verdienste er als besonders hoch ansieht, hierzu gehören je vier jüdische (Moses und David Kimchi, Abraham Ibn Ezra, Yehudah Ibn Bal'am und Elias Levita) sowie vier christliche Gelehrte (Johannes Reuchlin, Wolfgang Capito, Sebastian Münster und Sante Pagnini).¹⁷¹ Weiterhin äußert er seine Hochachtung gegenüber der Kabbala, insbesondere über die Methoden Notarikon und Gematria, und ordnet sie als essenziell wichtig für die Erforschung geheimer Schriftsysteme ein.¹⁷² Es zeigt sich aber auch, dass Bibliander nur begrenztes Kenntnis des Judentums hatte. So ordnet er etwa die Sprache der Samaritaner dem Hebräischen zu und setzt Samaritaner und Juden gleich.¹⁷³

Etwas konkreter werden die Aussagen im dritten Traktat. Im zweiten Traktat finden sich aufgrund der Thematik (Methode zur Zusammenschau der Sprachen) keinerlei Aussagen zum Judentum. Auffallend ist, dass er die Mission über Kol 2,3 und 1Kor 1,23f. herleitet: Alle Religionen kommen demnach in Christus zusammen. Juden und andere Religionsangehörige müssen diese Wahrheit erst noch annehmen. Dieser Aspekt wird wiederum in den bereits erwähnten zehn Punkten über die Gemeinsamkeiten der Religionen aufgenommen und auf die Messiasfrage hin zugespitzt. In diesem Kontext verweist Bibliander auch auf Flavius Josephus (37-100), der in seinen Werken bezeugt, dass bereits in der Zeit Jesu und der ersten Apostel Juden eine Messiaserwartung hatten

¹⁷¹ Vgl. Bibliander, *De ratione communi*, 32.

¹⁷² Vgl. Bibliander, *De ratione communi*, 224.

¹⁷³ Vgl. Bibliander, *De ratione communi*, 52.

– dabei aber lieber falschen Persönlichkeiten als Jesus folgten. Zudem gibt Bibliander an, dass im Judentum und Islam bereits einige die Wahrheit der Messianität Jesu anerkannt hätten. Für das Judentum verweist er dabei auf eine Stelle bei Epiphanius (gest. 535), der als Patriarch von Konstantinopel für die Katechumenen verantwortlich war und über Juden berichtet, die Jesus als Messias anerkannten, sich jedoch nicht trauten dies in der jüdischen Gemeinschaft aus Angst vor den Konsequenzen zu bekennen:

*„Omitto quod Epiphanius scribit plurimos Iudaeorum et quidem primarios in vita quidem ob metum dissimulasse quid sentirent de Iesu, morientes autem in aurem insusurrasse amicis, Iesum Nazarenum crucifixum a patribus suis esse Messiam.“*¹⁷⁴

„Ich lasse aus, was Epiphanius schreibt, dass viele der Juden und gerade die ausgezeichneten in dieser Lebensweise sich aus Furcht darüber, was sie über Jesus fühlen, verstellten, aber beim Sterben flüsterten sie in die Ohren ihrer Freunde, dass Jesus von Nazareth, der von ihren Vätern gekreuzigt wurde, der Messias sei.“

Auffallend ist, dass eine Argumentation zur Messiasfrage, auf Grundlage der christlichen und jüdischen Quellen (wie sie bei Münster zu beobachten ist) entfällt. Weiterhin sticht hervor, dass Bibliander keine klar formulierte Antijudaistik in seinem Hauptwerk verwendet, sondern alles, was die jüdische Religion betrifft, seinem übergeordneten Konzept der Einheit von Sprachen und Religionen durch Kommunikation entsprechend möglichst allgemeingültig und universal formuliert. Hier zeigt sich Bibliander weniger als Hebraist, wie Münster und Forster, sondern als Theologe und „Sprachwissenschaftler“, der sich allgemeingültig mit der Frage des Verhältnisses der Religionen beschäftigte.

5.4. Elias Hutter

Bei der Analyse des hutterschen Werks werden die beiden hauptsächlichen Schaffenszeiten Hutters in Hamburg und Nürnberg bezüglich der Aussagen über das Judentum näher vorgestellt. Dies liegt darin begründet, dass Hutter erst in Nürnberg sein Konzept der *Harmonia linguarum* zur Gänze entwickelt hat. Weiterhin stellt sich die Situation des Umgangs mit Juden in den beiden Städten recht unterschiedlich dar, worauf zunächst einzugehen ist.

¹⁷⁴ Bibliander, *De ratione communi*, 560. Der Abschnitt ist in Form einer Paralipse formuliert.

In seiner sächsischen Heimat dürfte Hutter nur mit wenigen Juden in Kontakt gekommen sein. Bereits ab 1543 gab es hier, bedingt durch die „Judenschriften“ Luthers, verschärfte Richtlinien zum Aufenthalt und zur Duldung von Juden. Viele Juden verließen freiwillig das Gebiet und wanderten in die benachbarten Gebiete Polen, Böhmen und Mähren aus. Dies wurde wiederum von Luther in seiner Schrift „Wider die Sabbather“ aufgenommen, wobei er die Angst vor Juden schürte, indem er von der Judaisierung dieser Gebiete durch die neuen jüdischen Einwanderer berichtete. Auch wenn Hutter das Judentum in Sachsen nicht erlebt hat, so dürfte in seiner Heimat Görlitz aufgrund der Nähe zu Böhmen und Mähren das Judentum zumindest als Größe gegenüber dem Christentum bekannt gewesen sein.

Im ersten wichtigen Wirkungsort Hutters, Hamburg, gestaltete sich die Ausgangslage sehr verschieden im Vergleich zu Sachsen. In der Hansestadt gab es eine vergleichsweise offene Politik gegenüber Fremden, wobei man sich daraus vor allem eine wirtschaftliche Stärkung durch neue Handelsbeziehungen erhoffte.¹⁷⁵ Im Zuge dieser Offenheit sollten sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts sephardische Juden in Hamburg ansiedeln, die 1492 aus Spanien und 1496/97 aus Portugal vertrieben wurden. Diese Juden ließen sich zunächst in anderen Teilen Europas nieder, kamen aber gegen Ende des 16. Jahrhunderts verstärkt nach Hamburg, da sie hier bessere Lebensbedingungen vorfanden. Zu Beginn gaben sie sich zum Selbstschutz noch als Katholiken aus, lebten später aber offen als Juden.¹⁷⁶ In den Quellen werden diese Juden oft auch nur als „Portugiesen“ bezeichnet. Ein erster quellenkundlicher Vermerk findet sich für das Jahr 1603.¹⁷⁷ Für die Zeit Hutters gibt es allerdings erste Spuren für eine Ansiedlung von Juden,¹⁷⁸ eine starke Einwanderung von Sephardim setzte zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein.¹⁷⁹ Allerdings gab es bereits in der Schaffenszeit Hutters eine offene Haltung der Hansestadt gegenüber Fremden und Angehörigen anderer Religionen. Diese Haltung dürfte den Ansatz Hutters maßgeblich geprägt haben, der in universaler Perspektive dafür eintrat, dass alle Menschen zur neuen Kommunikation und Erlangung des göttlichen Heils befähigt seien.

¹⁷⁵ Vgl. Kellenbenz, Sephardim, 1.

¹⁷⁶ Vgl. Kellenbenz, Sephardim, 13.

¹⁷⁷ Vgl. Behrmann, Hamburgs Orientalisten, 3.

¹⁷⁸ Für das Jahr 1610, gut zwei Jahrzehnte nach Hutters Schaffenszeit in Hamburg, nimmt man etwa 400 sephardische Juden in Hamburg an. Vgl. Battenberg, Die Juden, 12.

¹⁷⁹ Vgl. Kellenbenz, Sephardim, 28. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts wurde verstärkt die Mission der Juden vonseiten der Geistlichkeit eingefordert. 1667 wurde etwa die „Edzardische Jüdische Proselytenanstalt“ gegründet – eine Stiftung zur „Judenmission“ in Hamburg.

In Nürnberg wiederum wurde bereits 1499 die jüdische Bevölkerung aus der Reichsstadt vertrieben und ein Ansiedlungsverbot erlassen. Allerdings gab es die Möglichkeit für Juden gegen ein hohes Schutzgeld eine befristete Aufenthaltserlaubnis zu erlangen.¹⁸⁰ Trotz der Vertreibung gab es aber auch in Nürnberg Kontakte zum Judentum. Dabei wollte die Stadt vom jüdischen Netzwerk im europäischen Handels- und Finanzwesen profitieren, was etwa in Hamburg zu einer vergleichsweise offenen Politik gegenüber Juden geführt hatte. Nürnberg hielt hingegen das Ansiedlungsverbot konsequent durch und versuchte auf die umliegenden Gebiete Einfluss zu nehmen, in denen Juden leben durften.¹⁸¹ Dabei sah man vor allem die jüdische Siedlung in Fürth skeptisch. Juden waren in Nürnberg zur Zeit Hutters nicht unbekannt, aber eine äußerst kritisch beäugte Gruppe, vor der es sich zu schützen galt. Wenn Juden in Nürnberg einen Aufenthalt beantragten, so brauchten sie neben den finanziellen Mitteln auch Unterstützung von christlicher Seite, um Unterkunft und Schutz zu haben. Belegt ist, dass auch Hutter einen Juden namens „Isaac Juden, rabi und medicum zu Furth“¹⁸² im Oktober 1603 für acht Tage Unterkunft gewährte. Welcher Art diese Zusammenkunft war, wird in der Quelle nicht berichtet, allerdings dass man den jüdischen Gast Hutters anwies „sich practicierens und curieren allhie [zu] enthalten.“¹⁸³ Für das Bild Hutters über das Judentum ist wichtig, dass ihn die Politik der Reichsstadt Nürnberg dahingehend prägte, stärker für die Mission von Juden einzutreten und diese nicht aus der christlichen Gesellschaft zu verbannen. Dies wird sich in der Quellenanalyse zeigen.

5.4.1. Hamburger Phase

In den frühen Werken Hutters finden sich kaum konkrete Aussagen über das Judentum oder gar eine scharfe antijüdische Polemik. Zu Beginn der Betrachtung steht die Psalmenausgabe von 1586, darauf folgt der „Derekh ha-Kodesh“. Auffallend ist zunächst, dass Hutter im Vorwort zu seiner Psalmenausgabe bei den Ausführungen, welchen Gelehrten das Verdienst der Wiederbelebung der hebräischen Sprache zukommt, keine jüdischen Lehrer und Grammatiker aufführt. Hier kann man durchaus die bei Bibliander gesehene Argumentationslinie vermuten, wonach Juden die

¹⁸⁰ Vgl. Ehrenpreis, Juden in der Reichsstadt, 95.

¹⁸¹ Vgl. Ehrenpreis, Juden in der Reichsstadt, 99f.

¹⁸² Nürnberger Regesten Nr. 2525

¹⁸³ Nürnberger Regesten Nr. 2525

hebräische Sprache vor Christen verborgen hielten. Da dies allerdings nicht explizit von Hutter erwähnt wird, ist eine solche Deutung nicht belegbar. Bei den genannten christlichen Gelehrten fällt auf, dass Münster ohne Levita genannt wird.¹⁸⁴ Zudem fällt die Nennung von „*Purchetus*“¹⁸⁵ und „*Augustinus Iustinianus*“¹⁸⁶ auf. Diese latinisierten Formen verweisen zum einen auf den italienischen Karthäusermönch Victor Porchetto de Salvatici bzw. Porchetus Salvagus (gest. 1315) und zum anderen auf Bischof Agostino Giustiniani (1470-1536). Bischof Agostino Giustiniani war nicht nur für die Herausgabe eines polyglotten Psalters verantwortlich, sondern gab 1520 ebenfalls das polemische und antijüdische Werk des Porchetus Salvagus in Druck. Das Werk trägt den Titel „*Victoria Porcheti adversus impios Hebræos*“ (Der Sieg des Porchetus über die Ungläubigen Hebräer“). Dabei wird in dem Werk Juden ihr „Unglaube“ auf Grundlage talmudischer und kabbalistischer Quellen dargelegt in der Hoffnung, sie vom „wahren“ christlichen Glauben überzeugen zu können. Somit hatte Hutter wohl Kenntnis von dieser antijüdischen Schrift gehabt. In den weiteren Werken Hutters begegnet der hier angesprochene Aspekt, Juden auf Grundlage ihrer eigenen Quellen zu missionieren, jedoch nur marginal. Explizit erwähnt wird bei Hutter hierfür nur die Nutzung von Targumim.¹⁸⁷ Ob Hutter seine Kenntnis weiterer jüdischer Literatur als Mittel ansah, Juden zu missionieren, kann nicht eindeutig bestimmt werden.

Konkrete Aussagen im Vorwort zu den Psalmen finden sich beim Thema Mission, die Hutter auch für Juden einforderte:

„[...] *credamus, brevi fore, ut omnes tandem Gentes, Iudaei, Turcae, Tartari, Pseudo Christiani & haeretici, omnesque barbarae nationes Christo & eius Evangelio divina providentia subiciantur, eique una humero serviant: Iuxta illa dicta Math. 24.*“¹⁸⁸

„[...] wir glauben, dass endlich in baldiger Zeit alle Völker von Juden, Türken, Tartaren, Pseudochristen, Häretikern und alle fremden Nationen Christus, seinem Evangelium und der göttlichen Vorsehung unterworfen werden und dienen wie ein Glied: So steht es geschrieben in Matthäus 24.“

Das Judentum ist dabei aber nicht eigens hervorgehoben. Auffallend ist allerdings, dass Juden in einer negativ behafteten Gruppe stehen. Gerade die „Türken“ wurden von Hutter auf der vorherigen Seite des Vorworts negativ dargestellt, wegen ihrer

¹⁸⁴ Vgl. Hutter, Sefer Tehilim, 5.

¹⁸⁵ Hutter, Sefer Tehilim, 5.

¹⁸⁶ Hutter, Sefer Tehilim, 5.

¹⁸⁷ Vgl. Hutter, Öffentlich Außschreiben, 13.

¹⁸⁸ Hutter, Sefer Tehilim, 5.

Gräueltaten gegen Christen in Konstantinopel.¹⁸⁹ Wie sich die Mission der nichtchristlichen Völker gestalten soll, führt Hutter nicht auf. Auch wenn die Gruppe der Nichtchristen negativ konnotiert ist, so bietet Hutter ihnen doch das göttliche Heil in der christlichen Religion an. Schlüssel hierfür ist das Hebräische als göttliche Ursprache, durch das universal die heilsbringende göttliche Offenbarung erkannt werden kann.¹⁹⁰ Dieser Ansatz enthält wiederum eine implizite Kritik an das Judentum: Trotz der Sprachkenntnisse scheinen sie nach Hutters Ansatz die göttliche Botschaft nicht im „wahren“ christlichen Sinn verstanden zu haben. Diese Kritik wurde von Hebraisten der Zeit, wie bereits gesehen, deutlich ausformuliert.

Welche Bedeutung dem Hebräischen in der Mission und Findung der wahren göttlichen Botschaft zukommt, wird an einer Bibelstelle deutlich, die Hutter im Kontext der Missionsforderung aufnimmt. Dabei zitiert er mit einer kleinen Modifikation Zef 3,9:

*„Quia tunc reddam populis LABIUM ELECTUM (id est, linguam Ebraeam) ut invocent omnes in nomine Jehova, & serviant ei uno humero.“*¹⁹¹

„Denn ich will den Völkern eine ausgewählte Sprache geben (das heißt: die hebräische Sprache), damit sie alle Jehova anrufen in seinem Namen und [ihm] wie ein Glied dienen.“

Teile dieses Zitats finden sich bereits in der zuvor zitierten Missionshoffnung Hutters wieder. Die ausgewählte Bibelstelle markiert mit der Zuspitzung auf die hebräische Sprache seinen Standpunkt: Hebräisch ist der Schlüssel zum Erkennen der heilsbringenden Botschaft Gottes, die alle Menschen gleichermaßen offen steht. Daraus folgt aber als logische Konsequenz, dass Juden trotz Kenntnis des Hebräischen die für Hutter „wahre“ Deutung des Wort Gottes noch nicht kennen, ansonsten wären sie bereits Christen. Auffallend bleibt allerdings, dass diese Kritik zwar mitschwingt, allerdings an keiner Stelle ausformuliert wird. Ob dies mit einer gewissen Achtung vor dem Judentum einhergeht, oder ob Hutter sich lediglich (noch) nicht der Konsequenz seiner Argumentation bewusst war, kann aufgrund des Quellenbefunds nicht eindeutig geklärt werden. In seinem letzten Werk führt Hutter allerdings den Zusammenhang auf, dass Juden aufgrund ihrer Hebräischkenntnisse den christlichen Glauben annehmen

¹⁸⁹ Vgl. Hutter, *Sefer Tehilim*, 4.

¹⁹⁰ Weiterhin kann davon ausgegangen werden, dass Hutter die Einheit der Religionen zu einem früheren Zeitpunkt der Geschichte annimmt. So führt er etwa aus, dass es eine „*Babylonica Linguarum, Gentium, & Religionum confusio*“ („babylonische Verwirrung der Sprachen, Völker und Religionen“ Hutter, *Restitutio Methodi*, 10) gegeben habe. Dies bedeutet, dass Hutter eine Einheit der Religionen wie auch schon eine Einheit der Sprachen vor der „babylonischen Verwirrung“ verortet.

¹⁹¹ Hutter, *Sefer Tehilim*, 5f.

müssten.¹⁹² Bei der Auswahl der Bibelstelle aus Zefanja führt Hutter nicht an, dass diese im Kontext des Gerichts an die Völker steht, die zum erwählten Volk Israel gelangen können. Hutter sieht dagegen die Zielperspektive des Prophetenworts darin, dass alle Menschen durch die eine göttliche Ursprache Hebräisch zum „wahren“ christlichen Glauben gelangen sollen und kehrt somit die ursprüngliche Intention in christlicher Perspektive um.

Weiterhin ist interessant, dass Hutter sich im Vorwort zu den Psalmen nicht auf die jüdische Literatur bezieht, wie etwa in späteren Werken zu beobachten ist, sondern das Prinzip *sola scriptura*, ganz der lutherischen Theologie folgend, hervorhebt. Wenn Hutter schreibt, dass Theologie „*ex fontibus Israel*“ („aus den Quellen Israels“)¹⁹³ entwickelt werden solle, so bedeutet dies lediglich, dass das Alte Testament in Hebräisch zu lesen ist und auf Christus hin auszudeuten sei. Hutter verwendet bei der Formulierung einen festen Terminus aus Ps 67,27, der sich so etwa auch in der Rede Melanchthons „*De Studio linguae Ebraeae*“ findet. Melanchthon nutzt dabei dieses Bibelwort, um klar zu machen, dass das Alte Testament auf Christus hin zu deuten sei, was Juden jedoch nicht annehmen und somit die eigentliche Botschaft ihres Glaubensdokuments nicht verstehen.¹⁹⁴ Ob Hutter wie Melanchthon die Kritik an Juden darin gesehen hat, dass sie ihr eigenes Glaubensdokument falsch verstehen, kann nur vermutet, aufgrund der fehlenden expliziten Aussage Hutters aber nicht belegt werden.

Insgesamt hat sich bei der Analyse des Vorworts zur Psalmenausgabe Hutters gezeigt, dass er keine deutlich ausformulierte Kritik am Judentum artikuliert. Beim Thema Mission der Völker fällt auf, dass er nicht darstellt, wie diese Mission aussehen soll und ob beispielsweise jüdische Quellen in die Missionsarbeit einbezogen werden sollen. Wichtig ist Hutter vor allem die Darstellung des Hebräischen als unerlässliches Instrument zur Durchführung der Mission. Dabei argumentiert Hutter anders als beispielsweise Forster, der Juden die Irrtümer ihrer Auslegung durch genaue Analyse des hebräischen Texts in christlicher Ausdeutung vorführen wollte. Hutter hingegen sah

¹⁹² „[...] die schwersten *Loca Scripturae de Verbo DEI & Christo*, klärer verdolmetscht sindt / als in der Ebraischen erstes anblicks zubefinden / also das auch die Juden bekennen müssen / daß das Wort Gottes / Gott und Christus Gottes Sohn sey [...]“. Hutter, Öffentlich Außschreiben, 13.

¹⁹³ Hutter, *Sefer Tehilim*, 6. Der Terminus begetet zudem im „*Derekh ha-Kodesh*“ (S. 5).

¹⁹⁴ „*Cum autem aspernentur Iudaei interpretationem Christi et Apostolorum, et sua somnia de mundi imperio, nolunt abiicere, retinent corruptelas ab impostoribus ex cogitatas*.“ Melanchthon, *De studio*, 873. „Wenn aber die Juden die Auslegung Christi und der Apostel verschmähen und ihre Träumereien von der weltlichen Herrschaft nicht ablegen wollen, dann halten sie an den Verderbnissen fest, die sich irgendwelche Betrüger ausgedacht haben.“ Übersetzung nach: Annika Schmidt, *Melanchthon deutsch IV*, 60.

den hebräischen Bibeltext und die Sprache Hebräisch als Möglichkeit an eine neue Kommunikation zwischen allen Menschen herzustellen, die sich und vor allem Gottes Wort eindeutig verstehen würden. Während sich Hutter in diesem Werk dabei vor allem an nichtchristliche Religionen wandte, wird dies in den späteren Werken zu einer universalen Perspektive hin ausgeweitet. Die Forderung Hutters, durch das Hebräische die „wahre“ göttliche Offenbarung zum Heil zu vernehmen, schließt auch die christlichen Konfessionen mit ein. Somit richten sich seine Bemühungen nicht an eine bestimmte Region oder Religion, sondern an „*publicam totius orbis terrarum*“¹⁹⁵ („die Öffentlichkeit des ganzen Erdenkreises“). Dennoch greift Hutter das Thema Mission an Juden und anderen Religionen auch in zwei seiner Spätwerke wieder auf. Neben dem Bereich der Mission sind für die Bestimmung des Verhältnisses Hutters zum Judentum seine Anmerkungen über die Verwendung von jüdischer Literatur interessant. Die erste Erwähnung jüdischer Quellen findet sich im 1587 erschienenen „Derekh ha-Kodesh“. Während Hutter in der Psalmenausgabe noch das Prinzip von *sola scriptura* starkmacht, spricht er im Vorwort zu seiner Gesamtausgabe des Alten Testaments offen über die Verwendung von nichtchristlichen Quellen. Hinweise auf die Verwendung jüdischer Quellen wie Kabbala finden sich aber bereits im „*Cubus alphabeticus*“ von 1586. Dort wird dieser Vorgang aber noch nicht als solcher genannt. Die Schlüsselstelle zum Beleg der Nutzung nichtchristlicher Quellen durch Hutter ist im „Derekh ha-Kodesh“ zu finden:

„Habeo praeterea multarum linguarum variamque autores; Cabbalistas, Medicos, Philosophos, Astronomos, Astrologos & c. [...].“¹⁹⁶

„Ich habe zudem Autoren der vielen Sprachen und verschiedenen Angelegenheiten, [darunter] Kabbalisten, Mediziner, Philosophen, Astronomen, Astrologen und weitere [...].“

Als jüdische Literatur fällt dabei die Erwähnung der Kabbala ins Auge, die, wie die Werkanalysen im ersten Kapitel gezeigt haben, einen starken Einfluss auf die Konzeption Hutters hatte. Allerdings wird aus dem Zitat nicht ersichtlich, ob hier jüdische oder christliche Kabbala gemeint ist. Die Gruppe der Literatur insgesamt passt vor allem in den frühneuzeitlichen Wissenschaftsdiskurs: Wissen aus (vermeintlich) uralten Quellen soll wieder nutzbar gemacht werden, um die letzten Heilsgeheimnisse zu entdecken sowie eine bessere Erkenntnis und Nutzung der göttlichen Schöpfung zu erhalten bzw. die menschliche Existenz in religiöser und weltlicher Perspektive zu

¹⁹⁵ Hutter, Index Dictionarii, 6.

¹⁹⁶ Hutter, Derekh ha-Kodesh, 12.

verbessern. Dies bedeutet auch, dass stets nur Teile der Werke genutzt werden. Ob Hutter hier nun Texte der jüdischen Kabbala meinte, muss offenbleiben. In seinem letzten Werk, dem „Offentlich Außschreiben“ von 1602 wird die Kabbala jedoch im Kontext weiterer jüdischer Literatur genannt, was zumindest nahelegt, dass Hutter auch in dieser Bibelausgabe von 1587 bereits die jüdische Auslegung vor Augen gehabt haben könnte. Die Frage nach der Nutzung jüdischer Quellen wird allerdings erst im letzten Werk Hutters eingehender von ihm reflektiert.

Für die Frage des Verhältnisses zum Judentum ist weiterhin interessant, das Hutter im „Derekh ha-Kodesh“ die biblischen Bücher in der Ordnung des Tanach beibehält und nicht die Anordnung Luthers wählt, die den Übergang der Propheten zum Jesusgeschehen verdeutlichen soll. Ob dies eine bewusste Entscheidung Hutters oder lediglich eine Übernahme der vorhandenen Quellen war, kann nicht belegt werden.

5.4.2. Nürnberger Phase

In den Werken aus der Nürnberger Phase werden die Themen Mission und Nutzung jüdischer Quellen wieder aufgenommen und weitaus reflektierter dargestellt. In der Analyse wird auf die Aussagen aus dem zweiten Band zu Hutters polyglotten *Novum Testamentum* von 1599 sowie auf eine Passage in seinem „Offentlich Außschreiben“ von 1602 eingegangen.

Bei der abschließenden Betrachtung des Nutzens seiner polyglotten Bibelausgaben hält Hutter im Vorwort des zweiten Bandes zum Neuen Testament in zwölf Sprachen fest:

„[...] unnd das heilige Evangelium vom HERRN Christo / der nach dem Fleisch vom Stamm Juda / und den heiligen Aposteln / als Ebreern und Juden / bekommen / das man nicht eher demselben zu Ehren / solch Werck der Ebraischen und anderer Sprachen vor die hand genommen / Damit dann merklich nutz und frommen bey Christen / Juden / Türcken / Tartern / Heyden / und Unchristen / sonder allen zweyffel / hette können geschafft werden.“¹⁹⁷

Demnach dient Hutters Arbeit vor allem der Erkenntnis der göttlichen Heilsbotschaft, die im Hebräischen als göttliche Ursprache greifbar wird. Dieser Anspruch gilt universell für alle Menschen: Neben den zuerst genannten Christen nennt Hutter weitere religiöse Gruppen, auf die diese Hoffnung zutrifft. Während es bei den Christen vor allem darum geht, die konfessionellen Unterschiede durch das Studium der Bibel in

¹⁹⁷ Hutter, *Novum Testamentum* 2, 82.

hebräischer Sprache zu überbrücken,¹⁹⁸ ist bei den anderen Gruppen klar die Mission intendiert. Weiterhin ist an diesem Zitat hervorzuheben, dass Hutter Jesus als „vom Stamm Juda“ abstammend benennt. Dies ist möglicherweise eine Anspielung auf Luthers Schrift „Dass Jesus ein geborner Jude sei,“ in der für einen freundlichen Umgang mit Juden zur Mission eingetreten wird, da diese blutsverwandt mit Jesus seien. Hutters weitere Ausführungen über die Mission von Juden legen zumindest nahe, dass er sich eher an diesem Werk Luthers als an den späten „Judenschriften“ orientiert haben dürfte.

Von den religiösen Gruppen wird das Judentum nochmals bei Hutter herausgegriffen. Dabei sieht er es als Sünde der Christen an, dass die Mission von Juden nicht ernsthafter vorangetrieben werde:

„Mich dunckt warlich / es sey nicht der geringsten Sünde eine [...] Und das man dem Jüdischen Volck, das über 1500. Jahr solche schreckliche Straffe erlidten und noch leydet / nicht mit mehrerm Ernst und Eyfer zuhelffen gedacht. Ja / es ist groß wunder / das GOTT solche grosse undanckbarkeit unnd verachtung der heiligen Gottes Sprachen nicht gleich den Juden gestrafft hat / Welches ich hiemit niemand zu angehör / sondern auß Christlichem Eyfer will angedeutet haben.“¹⁹⁹

Aus diesem Zitat werden gleich mehrere Aspekte der Einstellung Hutters zum Judentum deutlich. Zunächst macht er sich stark für die „Judenmission“. Dieser Einsatz ist durchaus positiv zu werten, wenn man bedenkt, dass in seiner momentanen Heimat Nürnberg Juden vertrieben wurden und nur per Aufenthaltserlaubnis für wenige Tage die Stadt betreten durften. Generell gab es im Luthertum dieser Zeit die Tendenz, Juden nicht mehr zu missionieren, sondern sich vor ihnen zum „Selbstschutz“ abzuschotten, wie es Hutter aus seiner sächsischen Heimat bekannt sein dürfte. Demgegenüber macht er stark, dass die Mission des Judentums nicht enden dürfe, und kritisiert somit die allgemeine Praxis im Judendiskurs seiner Zeit. Weiterhin finden sich in dem Zitat aber auch antijüdische Denkmuster. Zum einen redet Hutter von „Strafe und Leiden“ des Judentums, die durch die Missionsbemühungen der Christen aufgehoben werden könnten. Mit dieser Formulierung nimmt Hutter die Überzeugung seiner Zeit auf, dass Juden Christus nicht als Messias angenommen haben und dafür von Gott zur Strafe verworfen und zu einem elendigen Leben in der Diaspora verdammt worden seien.

¹⁹⁸ Zu der konfessionellen Zerrissenheit der Christen heißt es: „Mich dunckt warlich / es sey nicht der geringsten Sünde eine / darumb in der Christenheit biß daher solch jämmerlich Gezänck gewesen / als das man die Schrifft und Sprachen verachtet und verlassen hat / Darauß und davon alle Heyl und Wohlfart entsprossen.“ Hutter, Novum Testamentum 2, 82.

¹⁹⁹ Hutter, Novum Testamentum 2, 82f.

Zum anderen stellt Hutter dar, dass Juden eigentlich noch mehr von Gott hätten gestraft werden müssen, wegen „solche grosse undanckbarkeit und verachtung der heiligen Gottes Sprachen“ seitens des Judentums. Diese Formulierung spielt auf die Argumentation an, die sich etwa schon bei Münster gefunden hat: Mit ihrer Kenntnis der hebräischen Sprache und dem Zeugnis des Alten Testaments hätten Juden eigentlich die christliche Heilsbotschaft erkennen und annehmen müssen. Hutter deutet dies dahingehend, dass es von Gott vorgesehen war, damit die Christen dazu angehalten sind, das göttliche Wort besser zu verstehen, zu verbreiten und damit letztendlich einen Beitrag für das Kommen des Herrn zu leisten, damit „[...] dieselbe [das himmlische Jerusalem] in ihre vollkommenheit in Christo / erbawet werde.“²⁰⁰ Hutter sieht die „Judenmission“ damit als festen Bestandteil in seinem sprachtheologischen Programm an. Bis auf die soeben vorgeführten Antijudaismen ist Hutter in seinen Ausführungen zum Judentum für seine Zeit und Herkunft sehr gemäßigt. Anders als Münster geht er nicht von einer Unmissionierbarkeit des Judentums aus und fordert auch nicht wie Forster den Schutz der Christen vor Juden durch den Beitrag der christlichen Hebraisten und Theologen. Hutter ist an dieser Stelle am ehesten mit dem universal ausgerichteten Konzept von Spracheinheit und Mission nach Bibliander zu vergleichen.

Zum Abschluss der Analyse des Verhältnisses Hutters zum Judentum ist das „Öffentlich Aufschreiben“ zu betrachten, in dem sich eine große zusammenhängende Passage zum Thema Judentum, aber auch anderer Religionen, findet:

„Will jetzo der Chaldaischen / Syrischen / Arabischen/ Thalmudischen / Rabbinischen / Cabalistischen und Masoretischen Sprachen auch geschweigen / so als *Idiomata & Dialecti* alle in die Heilige Sprache gehören / und durch hülff einer guten *Grammatica* und *Dictionarii Harmonici universalis*, in wenig Monaten / gründlich und wol können studirt und erlernet werden / dadurch dann vollend / alle *Secreta Thargumica, Thalmudica, Cabbalistica, Rabbinica, Masoretica, Mahometica, Turcica, Medica & Magica* können offenbaret / *Judicirt, Approbirt, Reiiert*, gefördert und untertruckt werden. [...] Auch im Thargum die schwersten *Loca Scripturae de Verbo DEI & Christo*, klärer verdolmetscht sindt / als in der Ebraischen erstes anblicks zubefinden / also das auch die Juden bekennen müssen / daß das Wort Gottes / Gott und Christus Gottes Sohn sey [...]. Die Arabische / so wohl auch die Thalmudische /Rabbinische / Cabalistische und Masoretische Sprachen belangend / sind ihrer viel in den gedanken / daß sie einem Christen zuwissen unnötig / ja viel mehr schädlich als nützlich sein / Sintemal / im Thalmud / Rabbinen / Cabala [...] / viel Gottlose böse sachen verborgen stecken / so nicht jederman zuwissen gebührt. Sie wissen und bedencken aber nicht / daß auch in denselben / sonderlich in *Cabala & Medicina*

²⁰⁰ Hutter, Novum Testamentum 2, 83.

noch viel vortrefliche Sachen begriffen seyn / so der Christenheit / wegen unwissenheit derer Sprachen / verdeckt und verdunckelt bleiben.“²⁰¹

Die in diesem Zitat vorkommenden Beziehungen zum Judentum lassen sich drei Aspekten zuordnen:

I. Heilsgeheimnisse und Sprachkenntnis

Hutter benennt in dem Abschnitt das Heranziehen von jüdischen, aber auch von islamischen Quellen, um die letzten „*Secreta*“, Heilsgeheimnisse, für die Menschen zu entdecken. Dass auch islamische Texte berücksichtigt werden, ist gerade im Luthertum jener Zeit außergewöhnlich. Mit dem Koran beschäftigten sich im 16. Jahrhundert, gerade im Kontext von der Sprachenharmonie, beispielsweise der französische Gelehrte Guillaume Postel sowie Theodor Bibliander. Wie viele seiner Zeitgenossen erhoffte sich auch Hutter letzte Heilsgeheimnisse für die Christen in außerchristlichen Quellen zu entdecken, in denen ein Teil der christlichen Wahrheit vermutet wurde. Neben dem Aspekt der Heilsgeheimnisse zeigt sich bei Hutter aber auch, dass er etwa durch das Studium der jüdischen Literatur einen besseren Zugang zur Sprache Hebräisch erhoffte, da auch diese Texte mit ihrer je eigenen Sprache als „*Idiomata & Dialecti* [Mundarten und Dialekte] alle in die heilige Sprache gehören.“

II. „Judenmission“

Hutter ging davon aus, dass „also [...] auch die Juden bekennen müssen / daß das Wort Gottes / Gott und Christus Gottes Sohn sey [...].“ Dabei resultiert diese Annahme bei Hutter daraus, dass Juden durch ihre Sprachfähigkeit und den in ihren Texten verborgenen christlichen „Wahrheiten“ zu der Einsicht gelangen müssten, dass die christliche Religion den „richtigen“ Weg zum göttlichen Heil darstelle. In seiner Ausführung zur Judenmission bleibt Hutter im Detail aber vage, anders als im Vorwort zum zweiten Band des polyglotten Neuen Testaments, in dem Hutter die Judenmission als eine Aufgabe der Christen beschrieb, um einen Beitrag für die Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes zu leisten. Aber auch im Vergleich zu den Hebraisten seiner Zeit formuliert Hutter sehr ungenau, wie die Mission gelingen kann. Lediglich die Targumim werden konkret genannt, um Juden aus ihrer Literatur die christliche Botschaft näher zu bringen. Anders als etwa bei Reuchlin wird die von Hutter viel

²⁰¹ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 12-14.

genutzte Kabbala nicht erwähnt, um als Instrument in der „Judenmission“ zu fungieren.²⁰² Hervorzuheben bleibt aber, dass Hutter als Lutheraner in allen Passagen zum Judentum auf die Mission zu sprechen kommt, was in seiner Zeit durchaus nicht selbstverständlich war. Fraglich bleibt aber, inwieweit sich Hutter selbst in diesem Bereich engagiert hat.

III. Sekundärer Philosemitismus²⁰³

Abschließend sind Hutters Ausführungen in den Bereich des sekundären Philosemitismus einzuordnen, was wiederum mit den beiden erstgenannten Aspekten seiner Vorstellung korrespondiert. Hutter schreibt über die Nutzung von jüdischen Quellen in dem Sinne, dass er sich einen Vorteil für Christen erhofft und somit nicht an dem eigentlichen Aussagewert der Texte interessiert ist. Dies zeigt sich deutlich, wenn Hutter darüber berichtet, dass zwischen den „schädlichen“ und „vortrefflichen“ Inhalten dieser Texte zu unterscheiden sei. Er weist allerdings die gerade im Luthertum verbreitete Kritik ab, dass die jüdische Literatur an sich „schädlich“ für Christen sei, wie es etwa Forster und Luther selbst propagierten. Vielmehr gilt es die Texte richtig zu lesen, was aufgrund der hutterschen Methode zum Sprachenstudium möglich sei, umso letztendlich die für Christen nützlichen Aspekte der Schriften zu eruieren. Diese förderlichen Dinge zeigen sich in den bereits erwähnten „*Secreta*“ („Geheimnissen“), die offenbar werden, und zur Verbesserung der menschlichen Existenz beitragen sollen. Genaue Kriterien, was „schädlich“ und was „vortrefflich“ sei, benennt Hutter allerdings nicht. Auffallend ist jedoch die herausgehobene Erwähnung der Kabbala, deren Konzepte Hutter in hohem Maß für sein eigenes sprachtheologisches Programm nutzte. Dagegen ist es überraschend, dass außer den Targumim keine Form der jüdischen Literatur benannt wird, die zur Mission eingesetzt werden könnte.²⁰⁴

²⁰² Allerdings hatte Hutter wohl Kenntnis der entsprechenden Arbeiten Reuchlins. Zudem findet sich ein Hinweis, dass Hutter das antijüdische Werk des Porchetus kannte, in dem versucht wird Juden ihren „Unglauben“ durch Nutzung talmudischer und kabbalistischer Quellen aufzuzeigen mit dem Ziel, sie zu missionieren. Vgl. Hutter, *Sefer Tehilim*, 5. Allerdings finden sich in den Werken Hutters keine expliziten Aussagen, ob er ebenfalls seine Kenntnis jüdischer Literatur zur „Judenmission“ nutzte.

²⁰³ Zum Begriff nach Wolfram Kinzig und in Anwendung auf christliche Hebraistik siehe Abschnitt 4.1.

²⁰⁴ Der Verweis, dass von den Targumim ausgehend besser auf den christlichen Glauben verwiesen werden könne, findet sich bereits im Vorwort zur „Complutensischen Polyglotte“ bei Kardinal Gonzalo Jiménez de Cisneros sowie bei Benedictus Arias Montanus in seinem Vorwort zur „Biblia Regia“. Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, *The ‘Jewish’ Rabbinic Bibles*, 191. Möglicherweise lässt sich die vereinzelte Nutzung von Targumim in den Arbeiten Luthers darauf zurückführen, dass er die Targumim als Zeugnis einer alten rabbinischen Gelehrsamkeit aus der Zeit des Babylonischen Exils ansah, die noch

Zum Bereich der Kabbala ist zudem erwähnenswert, dass Hutter diese nicht nur als Mittel zur Findung verloren geglaubter göttlicher Heilwahrheiten ansieht, sondern auch als linguistische Methode berücksichtigt. Deutlich wurde dies bereits bei der Kombinatorik im „*Cubus alphabeticus*“. Weitere Ausführungen hierzu finden sich im Werk „*Restitutio Methodi*“ aus der Nürnberger Phase. Die Kabbala wird hier als eine der Methoden aufgeführt, die zur vollkommenen Erschließung der Sprache beiträgt sowie zur Ordnung der menschlichen Vermögen hin zur vollkommenen *imago Dei*.²⁰⁵ Für die Frage der Kabbala als linguistische Methode ist von Bedeutung, dass Hutter diese in den Bereich der „*Linguarum Harmonica*“²⁰⁶ („Harmonie der Sprachen“) zusammen mit der *Poetica* („Dichtung“) einordnet. Auf Seite der „*Scripturarum Symmetrica*“²⁰⁷ („Symmetrie der Schriften“) ordnet er *Metrica* („Metrik“) und *Arithmetica* („Arithmetik“) gegenüber. In seiner Übersicht, was aus der Zusammenschau dieser Methoden für den Menschen erwächst, führt er folgende zu erwartende Erkenntnisse aus: „*Concisa, Ficta, Picta, Ligata, Mystica & Occulta [...] ratio & Scientia*“²⁰⁸ („kurz gefasste, geformte, verzierte, gebundene, mystische und verborgene [...] Vernunft und Wissenschaft“). Gemeinsames Thema dieser Erkenntnisse ist die Ordnung von Sprache. Dabei aber nicht das Erkennen der bereits vorhandenen Ordnung in Laut- und Schriftlehre sowie Grammatik, sondern die Neuordnung der bekannten Elemente hin zum Erkennen von mystischen und verborgenen Wissen. „Sprachwissenschaft“ und Spekulation sind in diesem Abschnitt bei Hutter wieder engstens miteinander verwoben. Wie diese Zusammenschau der

unbeeinflusst ist von den „schädlichen“ Einflüssen der jetzigen rabbinischen Literatur und somit Erkenntnisse für den christlichen Glauben erbringen könnte. Vgl. Kirn, *Traces of Targum*, 271. Dies findet sich etwa in antijüdischer Perspektive in Luthers Vorlesungen zu Jesaja (1543/44). Vgl. Kirn, *Traces of Targum*, 272. Dementsprechend konnte Luther in seinen Genesis-Vorlesungen (1535-1545) mithilfe des Targum auf eine christliche Interpretation von Gen 49,10 verweisen (Vgl. Kirn, *Traces of Targum*, 276) und zieht dies wiederum in „Von den Juden und ihren Lügen“ (1543) heran, um zu zeigen, dass Juden zu unrecht auf ihre jetzige rabbinische Auslegung vertrauen und dabei ältere Auslegungstraditionen, die sich in den Targumim bewahrt haben und für die christliche Exegese nutzbar seien, übergehen. Vgl. Kirn, *Traces of Targum*, 280. Bei seinen Ausführungen musste Luther meist christliche Interpretationen der Targumim heranziehen, da er selbst das Aramäische nicht beherrschte. Vgl. Kirn, *Traces of Targum*, 281f. In diesem Zusammenhang sind auch die polyglotten Ausgaben biblischer Bücher des Johannes Draconites (erschienen zwischen 1563-1565) zu sehen, der jeweils auch den Targum aufnahm und in allen Sprachen seiner Meinung nach christlogische Aussagen in einem roten Druckbild markierte. Vgl. Staalduine-Sulman / Tanja, *Christian Arguments*, 215. Für weitere Deutungen der Targumim in christlicher Perspektive, die etwa auch bei der „Judenmission“ herangezogen wurden, siehe: Staalduine-Sulman / Tanja, *Christian Arguments*, 214-217. Vor diesem Hintergrund ist die Aussage Hutters zu sehen, Targumim zur „Judenmission“ heranzuziehen.

²⁰⁵ Siehe hierzu die Ausführungen zur „Nürnberger Polglotte“ in Abschnitt 1.3.

²⁰⁶ Hutter, *Restitutio Methodi*, 6.

²⁰⁷ Hutter, *Restitutio Methodi*, 6.

²⁰⁸ Hutter, *Restitutio Methodi*, 12.

Methoden an Sprache angewandt aussehen sollte, wurde von ihm nicht mehr ausgeführt. Denkbar wäre etwa der Zusammenhang, dass Arithmetik in die Ordnung der Zahlen einführt, was in der Kabbala in Form der Gematria auf Sprache übertragen werden kann.

5.5. Fazit: Hutters Stellung zum Judentum im Kontext seiner Zeit

Die Analyse der Werke hat gezeigt dass Elias Hutter keine für seine Zeit typische scharfe Polemik gegen das Judentum erkennen lässt, lediglich im Vorwort des zweiten Bandes zu seinem *Novum Testamentum* konstatiert Hutter „Strafe und Leiden“ von Juden wegen ihres Unglaubens. Auch fällt auf, dass Hutter nur an wenigen Stellen über das Judentum schreibt, die Themen sind dabei Mission und Nutzung jüdischer Quellen. Auch bei der Mission gilt: Nur in der Vorrede zum Neuen Testament wird das Judentum als Gruppe hervorgehoben, sonst steht es immer im Kollektiv derer, die noch zur wahren göttlichen Heilsbotschaft finden müssen, was bei Hutter durchaus Christen einschließen kann. Dieses Vorgehen erklärt sich aus dem universalen Ansatz Hutters: Sein sprachtheologisches Programm soll neue Kommunikation zwischen allen Menschen herstellen und allen Menschen eine neue Beziehung zu Gott ermöglichen, die das Heil zum Ziel hat. In dieser Konzeption entfällt entsprechend eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Judentum als Größe gegenüber der christlichen Gesellschaft.

Somit unterscheidet sich Hutter mit seinen Ansichten zur Mission durchaus von einigen Theologen und Hebraisten seiner Zeit, die in diesem Kapitel vorgestellt wurden. So geht Hutter etwa von der Missionierbarkeit von Juden aus, was Sebastian Münster, ein Kenner der jüdischen Literatur, zunehmend abgelehnt hat. Noch deutlicher wird die Besonderheit dieser Haltung im Kontext der lutherischen Territorien des 16. Jahrhunderts, die unter Berufung auf Luthers „Judenschriften“ dazu übergingen die „Judenmission“ abzulehnen und dagegen auf eine Abschottung vor „schädlichen“ jüdischen Einflüssen setzten, indem Juden vertrieben wurden oder mit strengeren Regelungen zum Aufenthalt belegt wurden. Am Beispiel von Johann Forster hat sich deutlich gezeigt, dass diese Grundhaltung auch in der Hebraistik übernommen werden konnte: Die Aufgabe des Hebraisten besteht demnach darin die Christen in ihrem

Verständnis des Alten Testaments zu stärken und somit vor „schädlichen“ Einflüssen der jüdischen Auslegung zu bewahren. Dieser Gedanke des Schutzes vor Juden ist bei Hutter nicht spürbar. Forster sollte allerdings in der Hebraistik eine Ausnahme bleiben: Bei den meisten christlichen Hebraisten der Zeit ist eine Nutzung jüdischer Quellen, vor allem zur philologischen und textkritischen Klärung der Hebräischen Bibel, zu beobachten. Ein Beispiel hierfür sind die Arbeiten Sebastian Münsters, die es trotz der Kritik Luthers in die Bibliotheken der lutherischen Universitäten und Kirchengemeinden geschafft haben. Insgesamt ist auch für die lutherische Theologie ein differenziertes Bild zu zeichnen: Während die Territorialherren der Zeit vor allem aus politischen Überlegungen heraus zunehmend zur Vertreibung von Juden übergingen, kann in der lutherischen Theologie der Orthodoxie eine positive Rezeption jüdischer Quellen festgehalten werden, was etwa am Beispiel Johann Gerhard zu Beginn dieses Kapitels festgehalten wurde. Während es in religiöser Perspektive oftmals einen Dissens zu den jüdischen Auslegungen gab, wird sich vor allem in philologischer Perspektive positiv auf diese Texte bezogen (so beispielsweise bei den Wittenberger Hebraisten Johannes Avenarius und Valentin Schindler geschehen). Zudem konnte man den jüdischen Auslegungsprinzipien im Sinne des lutherischen Prinzips, wonach die Bibel Auslegerin ihrer selbst ist, folgen.²⁰⁹ Auch waren neben den „Judenschriften“ weiterhin „judenfreundliche“ Texte Luthers, wie etwa „Dass Jesus ein geborner Jude sei“ im Umlauf und wurden rezipiert. Ebenso gab es in der lutherischen Theologie der Zeit aber auch deutliche Positionierungen gegen eine Rezeption jüdischer Auslegungen.

Die besten Vergleichsmöglichkeiten mit Hutter von den hier betrachteten Hebraisten bieten sich bei Theodor Bibliander. Beide Hebraisten kommen von einem sprachtheologischen Konzept her und treten für die Mission von Juden und anderen Religionen ein. Dabei benennt Hutter allerdings deutlicher das Hebräische als Instrument zum Erreichen dieses Ziels. Für Hutter ist demnach Hebräisch der Schlüssel, damit alle Menschen untereinander in eine neue Kommunikation treten können und auch die göttliche Heilsbotschaft in Gestalt des Christentums erkennen werden. Bibliander dagegen benennt Hebräisch als Ursprache, aber nicht als Universalsprache, die Kommunikation ermöglicht. Auch vertraut Bibliander nicht auf einen „magischen“ Effekt des Hebräischen wie Hutter, sondern stellt Punkte über die Gemeinsamkeiten der Religionen zusammen, von denen ausgehend das Missionsgespräch stattfinden kann.

²⁰⁹ Vgl. Steiger, Die Rezeption, 210.

Ihnen gemeinsam ist aber der universale Anspruch: Allen Menschen steht Gottes Heilbotschaft offen, die sich im christlichen Glauben zeigt. Damit Menschen dieses Heil annehmen können, ist die Kommunikation nötig.

Bei der Nutzung jüdischer Quellen ist für Hutter vor allem die Kabbala wichtig, wobei nicht geklärt werden kann, ob diese bereits nur in christlicher Lesart genutzt wurde. Hutter erhoffte sich dabei aus den Texten die letzten Heilsgeheimnisse zu destillieren, und somit sein eigenes sprachtheologisches Programm zu komplementieren. Wie stark gerade die Kabbala Hutters Werk geprägt hat, wurde bereits an verschiedenen Stellen dieser Arbeit deutlich. Interessant ist, dass Hutter bei der Nutzung jüdischer Quellen in sehr geringem Maß auf die Möglichkeiten innerhalb der „Judenmission“ eingeht, wie etwa Reuchlin bei seinen Werken zur christlichen Kabbala oder auch Münster mit seinem Beitrag zur Disputation von Christen mit Juden.

6. Die Frage nach der Einheit: das Werk Hutters im Kontext der territorialen und konfessionellen Zersplitterung im deutschen Territorium des 16. Jahrhunderts

Bereits in der sprachdidaktischen Analyse des hutterschen Werks hat sich gezeigt, dass eine der leitenden Fragen seines Programms die Suche nach Einheit ist: Wie gelingt die Einheit der Sprachen, der Religionen und der Menschheit? In diesem Abschnitt soll näher darauf eingegangen werden, welche historischen Kontexte dieses Streben bei Hutter bewirkt haben. Hierzu werden zu Beginn die zentralen Linien zur territorialen und konfessionellen Zersplitterung im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation des 16. Jahrhunderts dargestellt. Dieser Überblick ist nicht erschöpfend und dient dem Verstehen der Rahmenbedingungen im Reich, die zur Ausprägung des hutterschen Sprachenprogramms beigetragen haben. Daran anschließend kommt zur Darstellung, wie sich der Aspekt der Trennung von Territorium und Konfession in den Wirkorten und vor allem dem Werk Hutters niedergeschlagen hat.

6.1. Territorium und Konfession: Der Weg zum „Konfessionellen Zeitalter“

Bereits im Spätmittelalter zeichnete sich zunehmend eine territoriale Zersplitterung sowie Schwächung des Kaisers als Zentralherrscher im deutschen Reichsgebiet ab. Im Verlauf des 16. Jahrhunderts vollzog sich zunehmend der Übergang zum frühmodernen Staatswesen in Form eines institutionellen Flächen- bzw. Territorialstaats. Im deutschen Reichsgebiet führte diese Entwicklung nicht zur Schaffung eines einheitlichen Nationalstaates wie in anderen europäischen Ländern der Zeit (so etwa in England und Frankreich), sondern schlug sich darin nieder, dass die einzelnen Territorien des Reichs je für sich die Entwicklung zum institutionellen Territorialstaat vollzogen. Der Prozess verlief dabei allerdings nicht einheitlich. Zentrale Momente sind jedoch die Herausbildung eines frühabsolutistischen Herrschaftsmodells mit dem jeweiligen Landesherrn an der Spitze des Territoriums. Der Landesherr veranlasste dementsprechend die zunehmende Zentralisierung, Bürokratisierung und

Sozialdisziplinierung in seinem Gebiet.¹ Diese Entwicklungen stehen bereits am Beginn des 16. Jahrhunderts, werden sich jedoch im Verlauf des Reformationseignisses und der Frage nach der Wahl der Konfession weiter beschleunigen. Die Versuche der Landesherren, die Herrschaft auf sich zu zentrieren, hatten eine Abschwächung der Position des Kaisers zur Folge. Als Gegenreaktion hierauf kam es bereits unter Kaiser Maximilian I. zu einer Reichsreform, die allerdings unterschiedlich aufgenommen wurde und nicht den gewünschten Erfolg mit sich brachte.

Im Verlauf der Reformationsepoche sollte mit dem Schmalkaldischen Krieg (1546/47) die Frage der religiösen Einheit des Reichs mit dem Kaiser als zentrale Herrschergestalt erneut aufkommen. Die Auseinandersetzung verlief für Kaiser Karl V. siegreich und wurde von ihm zum Anlass genommen einen letzten Versuch zu starten, die Einheit des Reichs und der Religion über die zentrale Herrschaftsgewalt des Kaisers zu bestimmen. Bevor diese Zentralisierungsversuche Karls vorgestellt werden, ist zuvor auf den Aspekt der Einheit im beginnenden 16. Jahrhundert einzugehen.

Im 16. Jahrhundert gab es neben den Tendenzen der Trennung des Reichs auf politischer und religiöser Ebene auch die Entwicklung hin zu einem neuen deutschen Nationalbewusstsein. Dieses zeigte sich in verschiedenen Aspekten:

- Beeinflusst durch den Humanismus wird die besondere Stellung des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation in der Geschichte hervorgehoben. Dabei werden in den Ausführungen der Zeit vor allem der Widerstand der Germanen gegen das Römische Reich sowie die Besonderheit der Kaiserwürde herangezogen.² Die Frage der Kaiserwürde, insbesondere hinsichtlich welche Funktion der Kaiser für die Einheit des Reichs hat, findet sich auch in den Werken Hutterers wieder. Dabei wird sich zeigen, dass Hutterer die Aufgabe des Kaisers vor allem in der Wahrung der deutschen Sprache sieht, die bei Hutterer eine zentrale Stellung bei der Frage nach der Einheit des deutschen Reichsgebiets einnimmt. Wie Hutterer das Verhältnis von Kaiser und Sprache bestimmt, wird in der Quellenanalyse darzulegen sein.
- Die deutsche Sprache wurde zunehmend zu einem identitäts- und einheitsstiftenden Moment im Verlauf des 16. Jahrhunderts. Dabei etablierte sich das Hochdeutsche gegenüber dem Niederdeutschen als Gemeinsprache. Die Entwicklung der Hochschätzung des Deutschen als verbindende Nationalsprache

¹ Vgl. Lutz, Reformation und Gegenreformation, 89.

² Vgl. Lutz, Das Ringen, 91f.

war jedoch keineswegs homogen. Noch im ausgehenden 16. Jahrhundert wurde von Seiten einiger Humanisten der niedere Wert des Deutschen, vor allem als Literatursprache, gegenüber dem Lateinischen betont.³ Dagegen etablierte sich aber im Verlauf des 16. Jahrhunderts immer mehr ein nationalsprachlicher Zugang zum Deutschen: Das Deutsche als Muttersprache sollte herangezogen werden, um eine Kommunikation im Reich zu ermöglichen und die in verstreuten Territorien lebende Nation⁴ zusammenzuhalten. Das deutsche Reich wurde mittels der deutschen Sprache zu einer „Kommunikations – und Wertegemeinschaft“.⁵ Diese Entwicklung ging einher mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und der Herausbildung eines Bewusstseins zu einem Reichsgebiet zu gehören.⁶ Zu diesem Prozess kam die deutschsprachige Reformation hinzu, die auf religiöser Ebene dem Deutschen einen Wert neben den *tres linguae sacrae* einräumte und somit zu einer Aufwertung der Sprache führte.⁷ In der Folge entstand eine frühpatriotische Deutung des Deutschen: Deutsch ist ein Mittel, um die Einheit des Reiches zu sichern. Zugleich konnte durch Versuche des Sprachenvergleichs eine Verwandtschaft des Deutschen zu den ältesten Sprachen aufgezeigt werden, was wiederum die Sonderstellung des deutschen Reichsgebiets mit dem Kaiser an der Spitze gegenüber den anderen Nationen Europas belege.⁸ In der Folge bildete sich die frühmoderne „Sprachwissenschaft“ heraus, an der auch Hutter mit seinen Werken partizipiert. Bei Hutter wird vor allem Deutsch als Mittel zur Erhaltung bzw. Schaffung der Einheit im Reich herangezogen, die patriotische Frage über Sprachenvergleich eine besondere Stellung des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation innerhalb Europas zu begründen, findet sich dagegen nicht.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts, ab dem ersten Reformationsjubiläum 1617, wurde die sogenannte „Fruchtbringende Gesellschaft“ begründet, in der die Fragen Hutters nun im ganzen deutschen Reichsgebiet (vor allem in größeren Städten, die Knotenpunkte der Kommunikation waren) behandelt wurden: Wie ist die Deutsche Sprache zu fördern und zu lehren um eine einheitliche

³ Vgl. Knappe, Humanismus, Reformation, deutsche Nation, 105f.

⁴ Zum Begriff der Nation in diesem Kontext siehe: Knappe, Humanismus, Reformation, deutsche Nation, 113-116.

⁵ North, Das Reich als kommunikative Einheit, 239.

⁶ Vgl. Knappe, Humanismus, Reformation, deutsche Nation, 113.

⁷ Vgl. Knappe, Humanismus, Reformation, deutsche Nation, 121.

⁸ Vgl. Knappe, Humanismus, Reformation, deutsche Nation, 123.

Kommunikation im Reich zu sichern?⁹ Demgegenüber ist zu bedenken, dass sich Deutsch in den einzelnen Territorien und Konfessionen nicht einheitlich gestaltete und auch dazu beitrug, innerhalb eines Territoriums und einer Konfession Identität zu stiften und nicht unbedingt die Einheit im Reich zu befördern.¹⁰

- Im 16. Jahrhundert kommt zudem verstärkt die Vorstellung des deutschen Kaiserreichs als das vierte Großreich der Vision aus Dan 2; 7 auf. Angesichts der endzeitlichen Deutung der Danielvision kam der Gedanke auf, das Reich zu stärken, damit vom deutschen Kaiserreich die Königsherrschaft Gottes ausgehen werde. Diese Deutung geht dabei auf das „römische Modell“ der Danielinterpretation seit der Alten Kirche zurück. Das bedeutet, dass das vierte Weltreich (Dan 2,33.40-43) und das vierte Tier (Dan 7,19-25) mit dem Römischen Reich und dessen schwächeren Nachfolgereichen identifiziert wird.¹¹ Sinnbild hierfür ist vor allem Dan 2,33.40-43 mit der Beschreibung des vierten Weltreichs als Gemisch aus Eisen und Ton. Diese Deutung wird auch in der lutherischen Reformation weiter übernommen. Während etwa Thomas Müntzer die Bauern als den 𐌹𐌺𐌹𐌸 (Dan 2,34) ansieht,¹² der das vierte Weltreich umwerfen wird und so die Heilszeit Gottes begründet, findet sich bei Luther und Melanchthon eine theologische und nicht politische Ausdeutung des 𐌹𐌺𐌹𐌸, der für das kommende Gericht Gottes stehe, auf das die Heilzeit folgen werde.¹³ In der lutherischen Reformation geht mit der Identifizierung des deutschen Reichsgebiets als viertes Weltreich meist auch eine Hochschätzung des deutschen Kaisers einher.¹⁴ Die Deutungen des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation als viertes Weltreich der Danielvisionen konnten also recht unterschiedlich ausfallen. Neben einer theologisch motivierten Hoffnung auf das deutsche Reichsgebiet als Ausgangspunkt des universalen Königreich Gottes konnte ebenso eine konkret politische Deutung stehen. Dieser Aspekt wird

⁹ Vgl. North, Das Reich als kommunikative Einheit, 240.

¹⁰ Vgl. Lutz, Das Ringen, 75f.

¹¹ Vgl. Miegge, Regnum quartum ferreum, 239.

¹² Vgl. Koch, Europa, Rom und der Kaiser, 111f.

¹³ Vgl. Miegge, Regnum quartum ferreum, 240.

¹⁴ Weiterhin deutete Luther die katholische Kirche und das Papsttum nach Dan 8,23-25 als letzte unheilvolle Macht der Weltgeschichte aus und interpretiert mithilfe von Dan 7,8.11,21 den Papst als Antichristen. Das sich daraus ergebende Problem, dass der deutsche Kaiser mit dem Antichristen im Bunde stehen würde, wurde allerdings nicht weiter reflektiert. Vgl. Koch, Europa, Rom und der Kaiser, 103-104.

insbesondere für das Werk Hutters wichtig werden, der gleich an zwei Stellen das Heilige Römische Reich deutscher Nation mit dem vierten Weltreich aus den Danielvisionen identifiziert.¹⁵ Während in der „Nürnberger Polyglotte“ das deutsche Reichsgebiet als Ausgangspunkt der Königsherrschaft Gottes betont wird, findet sich im „Öffentlich Außschreiben“ stärker die Gefahr des Zerfallens des Reichs hervorgehoben, das nur ein Gemisch aus Eisen und Ton darstellt. Wie sich dieses Zusammenhänge genau darstellen, wird in der Quellenanalyse zu beleuchten sein.

Kritische Auslegungsversuche gegen das eben vorgestellte „römische Modell“ finden sich im 16. Jahrhundert vor allem auf reformierter Seite, etwa bei Johannes Calvin (1509-1564) und Immanuel Tremellius (1510-1518), sowie von Seiten des französischen Staatstheoretikers Jean Bodin (1529-1596). In diesen Auslegungen wird nun stark gemacht, dass die Danielvisionen nur bis zur Ankunft Jesu Bedeutung gehabt haben. Das Römische Reich kann daher noch als viertes Weltreich gesehen werden, allerdings nicht die Reiche, die sich in dessen Nachfolge sehen.¹⁶ Calvin betont, dass nach dem Erscheinen von Jesus Christus ein neues fünftes Weltreich angebrochen sei, das spiritueller Natur sei und in dem Christus herrsche.¹⁷ Die Danielvisionen werden weiterhin stärker im zeitlichen Kontext der Entstehung gesehen: Nicht das Ende der Welt, sondern das Ende der Unterdrückung des jüdischen Volks in der Antike sei die Aussageabsicht der Danielvisionen.¹⁸ Eine historische Rückfrage an die Deutung des vierten Weltreichs als das Heilige Römische Reich deutscher Nation findet sich bei Jean Bodin. Dieser gibt zu bedenken, dass Karl der Große die Kaiserwürde Roms übernahm und somit Frankreich der Titel des vierten Weltreichs zukommen müsse. Weiterhin sei aber auch das Osmanische Reich zu bedenken, das als einziges einen Anspruch darauf hätte als Weltreich zu gelten. Für ihn ist die Identifizierung des Reichs aus den Danielvisionen mit dem deutschen Reichsgebiet eine „Ausgeburt der deutschen Ruhmsucht“.¹⁹ Mit dieser Interpretation sind wiederum theologische und politische Überlegungen

¹⁵ Das Hutter dem Danielbuch besondere Aufmerksamkeit widmete zeigt sich auch daran, dass es 1586 neben Psalter und Maleachi zu den ersten herausgebenden Werken mit der *literae*-Unterscheidung gehört. 1588 folgte eine Ausgabe von Psalter und Daniel in einem Band.

¹⁶ Vgl. Miege, *Regnum quartum ferreum*, 240f.

¹⁷ Vgl. Koch, *Europa, Rom und der Kaiser*, 105.

¹⁸ Vgl. Miege, *Regnum quartum ferreum*, 244.

¹⁹ Vgl. Koch, *Europa, Rom und der Kaiser*, 111.

verbunden, wird doch dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und der lutherischen Reformation die mit dem „römischen Modell“ postulierte Sonderstellung als Ausgangspunkt der Königsherrschaft Gottes aberkannt.

- Weiterhin deutete man erste Versuche der Verstaatlichung des Kirchenwesens gerade am Anfang des 16. Jahrhunderts als ein Zeichen der Eigenständigkeit des Reichs. Im weiteren Verlauf dieses Jahrhunderts stellte sich jedoch heraus, dass die Organisation der Religion nicht Aufgabe des Reichs, sondern der Territorien werden sollte.

Trotz dieser Ambitionen, Einheit und Eigenständigkeit des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation zu konstruieren, konnte den historischen Entwicklungen nicht entgegengewirkt werden, womit es zu einer territorialen und konfessionellen Zersplitterung kam.²⁰

Aus dem Schmalkaldischen Krieg ging der Kaiser siegreich hervor, der daraufhin seine Stellung als Herrscher gegen die Autonomiebestrebungen der Landesherren stärken und eine Vereinheitlichung der Religion im Reich zugunsten des Katholizismus umsetzen wollte.²¹ Diesen Bemühungen stand eine massive Propaganda der Reformatoren und Landesherren, nicht nur in protestantischen Gebieten, gegenüber, die den Herrschaftsanspruch Kaiser Karls V. ablehnten. Es zeichnete sich in dieser Zeit bereits ab, dass nicht mehr länger Person und Würde des Kaisers die Einheit des Reichs sichern werden.²² Die Bestrebungen Karls zur Wiederherstellung von Kaiserwürde und religiöser Einheit im Reich wurden auf dem Reichstag zu Augsburg 1547/48 deutlich. Dort wurde verhandelt, wie mit den protestantischen Territorien nach dem Schmalkaldischen Krieg zu verfahren sei. Auf der politischen Seite forderte Karl ein reichbündisches System mit dem Kaiser an der Spitze ein.²³ In der religiösen Frage setzte Karl gegen die Widerstände auf protestantischer Seite zum Beweis seiner Zentralgewalt das „Augsburger Interim“ durch. In dem Interim, das so lange Gültigkeit haben sollte, bis auf katholischer Seite ein verbindliches Konzil den Umgang mit den Protestanten regelt, wurde vor allem eine Rückkehr zur katholischen Praxis und Lehre veranlasst.²⁴

²⁰ Vgl. Lutz, Das Ringen, 94.

²¹ Vgl. Kaufmann, Geschichte, 676f.

²² Vgl. Kaufmann, Geschichte, 681.

²³ Vgl. Kaufmann, Geschichte, 684.

²⁴ Als reformatorische Elemente wurden lediglich Laienkelch und Priesterehe zugestanden. Gültigkeit hatte das Interim nur in protestantischen Gebieten, da es sonst zum Konflikt mit dem kanonischen Recht der katholischen Kirche gekommen wäre. Vgl. Kaufmann, Geschichte, 686.

Der erwünschte Erfolg der Regelungen blieb jedoch weitestgehend aus. Eine wirkliche Durchsetzung gelang nur in südlichen Gebieten des Reichs, in denen der Einfluss des Kaisers am stärksten war. Eine offene Ablehnung der Regelung des Kaisers fand allerdings nur in der Stadt Magdeburg statt. In der Geschichtsschreibung wird die Wertung des Interims verschieden gedeutet. Zum einen wird festgehalten, dass die Regelung in den protestantischen Gebieten als Unterdrückung durch den Kaiser wahrgenommen wurde.²⁵ Auf der anderen Seite ist aber auch zu bedenken, dass viele Territorien zu diesem Zeitpunkt noch unentschieden waren, die Reformation im Territorium offiziell anzunehmen, weshalb das Interim oftmals auch ohne große Widerstände angenommen wurde.²⁶ Hauptproblem der Regelungen war, dass sie nicht vermochten, die Einheit der Religion zu sichern, wie es sich Karl V. erhofft hatte. In der Folge kam es wieder zu offenen Konflikten, die in der Frage nach der Religionsausübung begründet waren. Hervorzuheben ist dabei das Vorgehen des sächsischen Kurfürsten Moritz (1521-1553), der 1552 mit der Unterstützung von Hessen und Frankreich gegen den Kaiser zog. Am Ende dieses sogenannten „Fürstenaufstands“,²⁷ in dem sogar der Kaiser zwischenzeitig gefangen genommen wurde, stand der Passauer Vertrag, der den Lutheranern eine freie Religionsausübung zusicherte. Diese Regelung hatte jedoch nur bis zum nächsten Reichstag Bestand, auf dem erneut über die Frage der christlichen Religion debattiert wurde.²⁸ Die Wende in der Frage der Religionsausübung im deutschen Reichsgebiet brachte das Jahr 1555.

Da die Frage der Religion im Reich immer noch nicht zufriedenstellend gelöst war, wurde nun auf einem Reichstag die Frage, wie im Passauer Vertrag angekündigt, erneut verhandelt. Am Ende der Verhandlungen stand der Augsburger Religionsfrieden. Maßgeblich für das Zustandekommen war dabei die Abwesenheit von Karl V., der durch seinen Bruder König Ferdinand I. (1503-1564) auf dem Reichstag vertreten wurde. Ferdinand war bereits als Vermittler für das Zustandekommen des Passauer Vertrags aufgetreten und erkannte, dass es aus der gegebenen Situation heraus unmöglich war, zu einer religiösen Einheit des Reichs zurückzukehren. Daher wählte er die aus seiner Perspektive beste Lösung für das Reich: Anhänger der *Confessio Augustana* wurden anerkannt und durften fortan ihre Religion frei ausüben. Weiterhin wird die Frage nach der Religion vom Reich in die Territorien abgegeben: Der einzelne

²⁵ Vgl. Kaufmann, Geschichte, 694-698.

²⁶ Vgl. Ziegler, Territorium und Reform, 41.

²⁷ Schmidt, Freiheit, Pluralität und Frieden, 89.

²⁸ Vgl. Jung, Reformation, 174.

Landesherr hatte nun in seinem Gebiet über die offizielle Konfession zu bestimmen. Das „Prinzip der konfessionellen Territorialhoheit“²⁹ war geboren, das mit der um 1600 belegten Formel „*cuius regio eius religio*“ („wessen Gebiet, dessen Religion“) zusammengefasst werden kann. Mit diesem Prinzip wurde der bi- bzw. trikonfessionellen Gesellschaft eine Grenze innerhalb des Reichs auferlegt – zumindest im Territorium sollte der angestrebte Idealzustand der religiösen Einheit gewahrt bleiben.³⁰

Somit gab es zumindest für die Lutheraner im deutschen Reichsgebiet ein Ende um das Ringen der Berechtigung ihrer Religionsausübung. Entgegen dem Ideal der Einheit jener Zeit beginnt nun ein bikonfessionelles bzw. Mehrkirchensystem im Reich. Ferdinand hatte dabei keineswegs gewollt, dass die religiöse Einheit des Reiches verloren geht. Als späterer Kaiser bemühte er sich vergebens darum, die Lutheraner zum Trienter Konzil einzuladen.³¹ Seine Regelung war zunächst als Interim gedacht, bis eine Einigung der religiösen Gruppen auf dem Konzil erfolgte.³² Unter dem Nachfolger Ferdinands, Kaiser Maximilian II. (1527-1576), wurde der Kurs vom Nebeneinander der Konfessionen beibehalten und die Hoffnung auf die Einheit der Religion im Reich schwächer.³³ Unter Kaiser Rudolf II., dem Hutter sein Privileg für die Drucke verdankte, kam es am Ende des 16. Jahrhunderts zu einem letzten Versuch die Einheit der Religion im Reich durch Stärkung der katholischen Position durchzusetzen. Die Bemühungen Kaiser Rudolfs führten jedoch dazu, dass sich die protestantischen Gebiete endgültig vom Kaiser lösten und dieser nicht mehr länger eine Integrationskraft zur Sicherung der Einheit des Reichs darstellte.³⁴ Dies wird in den Quellen von Hutter zu beobachten sein, welcher der Sprache und nicht dem Kaiser die Aufgabe zusprach, die Einheit des Reiches zu wahren

Die Zeit nach 1555, in der auch das Programm Hutters entstand, wird als das „Konfessionelle Zeitalter“ bezeichnet. In dieser Zeit vollzog sich die „Konfessionalisierung“ – wie dieser Begriff zu verstehen ist, soll im Folgenden Exkurs näher dargestellt und kritisch beurteilt werden.

²⁹ Vgl. Kaufmann, Geschichte, 700

³⁰ Vgl. Schmidt, Freiheit, Pluralität und Frieden, 90.

³¹ Vgl. Lutz, Das Ringen, 354.

³² Vgl. Jung, Reformation, 176.

³³ Vgl. Lutz, Das Ringen, 355.

³⁴ Vgl. Lutz, Das Ringen, 358.

6.1.1. Exkurs: Die Konfessionalisierungsthese

Die Theorie der „Konfessionalisierung“ entwickelten in den 1970er und 80er Jahren Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling unabhängig voneinander im Anschluss an die These der „Konfessionsbildung“ von Ernst Walter Zeeden. Ausgangspunkt der Konfessionalisierungsthese ist die Beobachtung, dass sich im deutschen Reichsgebiet nach 1555 ein Mehrkirchensystem entwickelte, wobei die einzelnen Landesherren nun die Konfession in ihrem Territorium festlegten. Innerhalb eines Territoriums hatte die gewählte Konfession einen „Totalitäts- und Absolutheitsanspruch“, ³⁵ was bedeutet, dass innerhalb eines Gebiets das Ideal der einen Religion angestrebt wurde, was wiederum zur Benachteiligung von Angehörigen einer anderen Religion oder Konfession führen konnte. Bei der Formulierung der Thesen betont Schilling, dass die Wahl der Konfession maßgeblich zur Herausbildung des frühmodernen Staats beigetragen habe, in dem der Herrscher zentral alle Belange seiner Untertanen regelt und die Organisation der Kirche ebenfalls der staatlichen Ordnung untersteht: Die Folge hiervon war die Herausbildung der „neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft“. ³⁶ Der frühmoderne Staat äußert sich laut Schilling vor allem in der Zentralisierung gesellschaftlicher Belange auf den Herrscher bzw. in einem frühabsolutistischen System. Da der Landesherr in diesem System, die Konfession vorgibt, erreicht er eine Ordnung, Vereinheitlichung und Disziplinierung der Gesellschaft. Seine Untertanen werden auf die „religiösen und ethischen Normen des jeweiligen konfessionellen Weltanschauungssystems“ ³⁷ hin geprägt. Die angestrebte Einheit der Gesellschaft war allerdings nur auf das Territorium begrenzt. Ferner gibt Schilling zu bedenken, dass es auch eine Opposition gegen die staatlichen Ordnungsversuche geben konnte, weshalb die Konfessionalisierung sowohl „integrativ“ ³⁸ als auch „konfliktfördernd“ ³⁹ auf die Gesellschaft wirken konnte. An der Argumentation Schillings ist für das Thema Hutter interessant, dass er die Frage nach Einheit im Kontext der „Konfessionalisierung“ aufwirft – eine Frage die für das Werk Hutters in vielerlei Perspektive leitend sein sollte.

Demgegenüber betont Reinhard in seiner Darlegung der These, dass mit der „Konfessionalisierung“ Großgruppen durch staatliche Organisation dauerhaft geprägt wurden. Dabei kennzeichne die Phase der „Konfessionalisierung“ eine Differenzierung des gesellschaftlichen Teilsystems Religion bzw. „Christenheit“ ⁴⁰ in neue Teilsysteme „Konfessionen“ findet statt. Die „Konfessionen“ als neue Systeme bzw. Organisationsformen haben jeweils Absolutheitsanspruch, jedoch bei gleichzeitiger „räumlicher Begrenzung“ ⁴¹ auf bestimmte Territorien. In Folge der daraus resultierenden Konkurrenz der „Konfessionen“ komme es zur Stärkung der Systeme über Identitätsmarker. Zu diesen Identitätsmarkern, die das jeweilige System „Konfession“ stärken sollen, gehören: ⁴²

- Klärung der Lehre und Schaffung von Institutionen.
- Normierung und Verbreitung der Lehre.

³⁵ Ehrenpreis / Lotz-Heumann, Reformation, 64.

³⁶ Schilling, Die Konfessionalisierung, 6.

³⁷ Schilling, Die Konfessionalisierung, 32.

³⁸ Schilling, Die Konfessionalisierung, 40.

³⁹ Schilling, Die Konfessionalisierung, 40.

⁴⁰ Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung, 176.

⁴¹ Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung, 177.

⁴² Reinhard, Konfession und Konfessionalisierung, 180-188.

- Buchdruck für die Bereitstellung der eigenen Lehre und Zensur fremder Lehre.
- Reorganisation von Bildung im Sinne der jeweiligen Konfession und Schaffung neuer Schulordnungen, in denen konfessionelle Identität gewahrt werden sollte.
- Kirchenzucht zur Sicherung homogener konfessioneller Gruppen.
- Schaffung und Pflege von Riten.
- Festlegung von Sprache.
- Parallelisierung politischer und konfessioneller Identität im Territorium.

Interessant ist an dieser Stelle ein erster Blick, wie sich Hutter mit seinem Programm in diesem Modell von Konfessionalisierung einordnen lässt. Zum einen fällt auf, dass er gegen die oben genannten identitätsstiftenden Abgrenzungsmaßnahmen innerhalb der Territorien und konfessionellen Gruppen versuchte für Einheit mittels der Sprache zu werben. Zugleich muss Hutter aber auch selbst als Teil dieses Prozesses gesehen werden: Er selbst favorisiert, trotz eigener theologischer Ansätze klar die Lehre Luthers als „wahre“ christliche Religion und setzt sich im Bildungssektor, wie man an seinem „ABC Büchlein“ sehen kann, für die Verbreitung eben dieser von ihm als „wahr“ erachteten Lehre ein.

Die hier dargestellte These der Konfessionalisierung nach Schilling und Reinhard wird in der neueren Forschung allerdings kritisch überdacht und entsprechend modifiziert, um die Entwicklungen nach 1555 beschreiben zu können. Hierzu gehört etwa, dass die Theorie auf das deutsche Reichsgebiet anzuwenden ist, und nicht, wie von den Entwicklern vorgeschlagen, auf ganz Europa. Weiterhin muss „Konfessionalisierung“ als vielschichtiger Prozess verstanden werden, der sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sehr spezifisch vollziehen konnte und dabei sowohl „von oben“ als auch „von unten“ getragen wurde: Auch Untertanen reagierten auf die Festlegungen der Konfessionen durch den Herrscher und fanden eigene Formen hiermit umzugehen. Zudem waren Gebiete unterschiedlicher konfessioneller Prägung nicht voneinander abgeschottet: ein Austausch zwischen den Konfessionen fand weiterhin statt. Wie ist nun aber das Konfessionelle Zeitalter greifbar?

Nach dem Augsburger Religionsfrieden durften Landesherren unabhängig von Kaiser und Papst die Konfession für ihr Territorium festlegen. Die hohe Bedeutung die dabei dem Herrscher zukommt begründet sich in der Vorstellung, dass dieser als „Lehnsmann Gottes“⁴³ agiert und somit auch für die „richtige“ Ausübung von Religion zuständig ist. Gerade in den lutherischen Gebieten kam zudem die Vorstellung hinzu, dass der Landesherr als „Hausvater“⁴⁴ angesehen werden sollte, der für die religiöse Erziehung seiner Untertanen zuständig ist. Mit der Lösung die Frage der Religion an die Landesherren abzutreten erhoffte man sich eine Beruhigung der Verhältnisse, die auch tatsächlich eingetreten ist. Allerdings war die Zeit, anders als in der älteren Kirchengeschichtsschreibung zu lesen ist, keine reine Epoche der Formierung ohne die großen Innovationen und Konflikte der frühen Reformationszeit. Auch in der Zeit des

⁴³ Schmidt, Konfessionalisierung, 86.

⁴⁴ Schmidt, Konfessionalisierung, 88.

Konfessionellen Zeitalters zeichnen sich auf verschiedenen Ebenen Konflikte ab – Konflikte, die auch Hutter gesehen und in seinem Programm der Einheit von Sprachen und Religionen verarbeitet hat. Ein Potenzial für Zerwürfnisse war der Wahrheitsanspruch der Konfessionen, was dazu führte, dass man Identitätsmarker schuf und versuchte sich abzugrenzen – im Zuge dessen konnten sich auch militärische Bündnisse zwischen den Territorien auf Grundlage konfessioneller Zugehörigkeit bilden.⁴⁵ Weiterhin kam es zu einer „zweiten Reformation“: Nach dem Augsburger Religionsfrieden kam es zu neuen Versuchen, Landesherren von der „Überlegenheit“ der eigenen Konfessionen in den einzelnen Territorien zu überzeugen. Dabei kam es auch zum ersten Mal dazu, dass sich Gebiete der reformierten Ausrichtung anschlossen, obwohl die Stellung der Calvinisten mit dem Religionsfrieden von 1555 noch nicht geklärt war. Dies konnte wiederum zu Konflikten mit angrenzenden lutherischen Territorien, oder aber auch der bereits konfessionell geprägten Bevölkerung führen, da die Entscheidung zum reformierten Bekenntnis in dieser Zeit immer „von oben“, also dem Landesherrn, ausging.⁴⁶

Es gab aber nicht nur unter, sondern auch innerhalb der Konfessionen Zerwürfnisse aufgrund von Lehre, Bekenntnis und Kirchenstruktur: Die Folge war eine Pluralität der Bekenntnisse bei Lutheranern und Reformierten. Aufseiten der Lutheraner versuchte man den Lehrstreitigkeiten⁴⁷ mit der Konkordienformel (1577) und dem Konkordienbuch (1580) entgegenzuwirken, in denen nun ein Bekenntnistext für das Luthertum sowie eine Sammlung von verbindlichen Bekenntnissen zusammengetragen wurden. Diese Entwicklung war von der Obrigkeit gewünscht worden, um die Verhältnisse in den Territorien zu stabilisieren.⁴⁸ Der gewünschte Effekt blieb jedoch aus. Statt zu einer Vereinheitlichung der lutherischen Konfession kam es zu erneuten Streitigkeiten. Kern dieser Auseinandersetzungen war, ob Konkordienformel und –buch angenommen werden sollten oder nicht. Auch gab es innerhalb des Luthertums ausgehend von den Wittenberger Reformatoren unterschiedliche theologische Schulen. Prägend für die Zeit war vor allem die Auseinandersetzung zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten. Während sich die Gnesiolutheraner stolz als solche bezeichneten und sich als „wahre Erben“ der Theologie Luthers stilisierten, war die Bezeichnung

⁴⁵ Vgl. Ziegler, Territorium und Reformation, 51.

⁴⁶ Vgl. Lutz, Das Ringen, 337f.

⁴⁷ Ein Überblick zu den Lehrstreitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts findet sich bei Jung, Reformation, 193-198.

⁴⁸ Vgl. Jung, Reformation, 198.

Philippisten ein Schmähwort für Theologen, die eher den Ansätzen Melanchthons folgten. In den 1570er Jahren wurden Philippisten als Kryptocalvinisten in Sachsen unter Kurfürst August, dem ersten wichtigen Patron Hutters, verfolgt. Man warf ihnen vor, die Lehre Luthers verraten zu haben und nun die calvinistische Lehre zu verbreiten.⁴⁹ Interessant ist, dass Hutters späterer Wirkungsort Nürnberg im Gegensatz zu Sachsen philippistisch geprägt war.⁵⁰

Abschließend sei noch darauf verwiesen, dass auch der Umgang mit anderen religiösen Gruppen zu einem Konfliktpunkt jener Zeit werden konnte. Die Vorstellung vom Ideal der religiösen Einheit in einem Territorium, die Stabilität sichern sollte, wurde zum Anlass genommen, Andersgläubige zu diskriminieren oder sogar gewaltsam zu verfolgen und zu vertreiben. Dies ist bereits im Abschnitt zum Judentum im 16. Jahrhundert deutlich geworden.⁵¹ Nur selten entwickelte sich ein Toleranzgedanke in den Territorien. Dies zeigt sich auch in der Theologie: Mit der Orthodoxe etablierte sich eine neue theologische Denkrichtung, innerhalb derer die als „wahr“ erachtete Lehre in Systeme gefasst wurde, um die eigene Position zu stärken und sich von den Andersgläubigen abzugrenzen. Irenische Bemühungen im theologischen Diskurs der Zeit, wie sie bereits bei Hutter gesehen wurden, gab es nur vereinzelt, allerdings gab es einen Austausch unter den Konfessionen, die nicht isoliert voneinander zu betrachten sind. In der Zeit Hutters verfestigt sich also ein Nebeneinander von Territorien und Konfessionen. Dabei kommt es mit der „Konfessionalisierung“ zur Herausbildung einer „Konkurrenz dreier ausschließender Wahrheitssysteme“⁵² auf religiöser Ebene. Trotz der dargestellten Konflikte der Zeit blieben größere offene Auseinandersetzungen aus. Allerdings wurde in der Zeit des „konfessionellen Antagonismus“⁵³ der Nährboden für den Dreißigjährigen Krieg geschaffen.

⁴⁹ Vgl. Jung, Reformation, 202.

⁵⁰ Vgl. Jung, Reformation, 203.

⁵¹ Siehe hierzu die einleitende Darstellung zu Abschnitt 5 dieser Studie, dabei insbesondere den Unterpunkt über „Das Konfessionelle Zeitalter“.

⁵² Ziegler, Sozial- und Religionsgeschichte, 26.

⁵³ Ziegler, Territorium und Reformation, 50.

6.2. Die Frage nach der Einheit im Reich in den Werken Hutters

Ein Blick auf die wichtigsten Wirkungsorte Hutters zeigt, dass er aus seiner Lebenswirklichkeit heraus eine Position in der Diskurslage um die Einheit des Reiches einnimmt, die auf schon vorgestellte Konzepte von deutscher Sprache und Deutung des Reichs nach den Danielvisionen Bezug nimmt. Als Professor und späterer Privatlehrer am kurfürstlichen Hof in Sachsen dürfte Hutter die Lehrstreitigkeiten im Luthertum gesehen haben, die mit dem Zustandekommen von Konkordienformel und -buch beigelegt schienen, nun aber zu einem Streit darüber führten, ob diese Lösung der Konflikte annehmbar sei. Auf seinen zahlreichen Reisen konnte Hutter auch deutlich die territoriale Zersplitterung im Reich wahrnehmen.

An seinem zweiten wichtigen Wirkungsort, Hamburg, erfuhr Hutter eine relative Offenheit gegenüber anderen Religionen, obwohl auch hier die lutherische Reformation angenommen worden war. Neben den bereits erwähnten sephardischen Juden in Hamburg durften in Altona, das damals noch zu Holstein gehörte, Mennoniten ihre Gemeinde gründen. Dieser Aspekt der religiösen Offenheit war maßgeblich für Hutters Programm, das nicht nur Christen, sondern Menschen aller Religionen ansprechen sollte. In Hamburg dürfte Hutter auch erlebt haben, dass die Streitigkeiten im Luthertum weiterhin anhielten. Während die Reichsstadt Hamburg das Konkordienbuch angenommen hatte, gab es in den angrenzenden Herzogtümern Lauenburg und Holstein keine Akzeptanz des Bekenntnisbuches.

In Nürnberg erlebte Hutter wiederum Konflikte zwischen Lutheranern und Reformierten: In der nahe gelegenen Oberpfalz versuchte der pfälzische Kurfürst Friedrich III. (1515-1576), der 1563 den Heidelberger Katechismus in Auftrag gegeben hatte, die reformierte Konfession gegen die Widerstände der bereits lutherisch geprägten Bevölkerung durchzusetzen. Diese Auseinandersetzungen reichten bis in die Zeit Hutters, somit hat Hutter auch selbst erlebt, dass die Frage nach der Religion zu Konflikten führen kann. Eine Stelle in der Biografie Hutters, die diese Erfahrung illustriert, ist die Aufnahme des Theologen und Hebraisten Heinrich Moller (1530-1589) in das Team zur Erstellung der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“.⁵⁴ Moller selbst wurde 1574 in Sachsen unter dem (wohl unberechtigten) Vorwurf des

⁵⁴ Siehe Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 8.

„Kryptocalvinismus“ arrestiert.⁵⁵ Neben Moller stand auch Joachim Wermer (gest. 1614), der zum Mitarbeiter-Team Hutters gehörte, unter dem Verdacht des „Kryptocalvinismus“. Wermer war Hauptpastor an der St.-Petri-Kirche in Hamburg und galt aufgrund seiner offenen Ablehnung der Konkordienformel als „Kryptocalvinist“. 1589 wurde er seines Amtes enthoben, da man ihm vorwarf das Abendmahl in reformierter Gestalt zu feiern sowie das Gebet gegen die „Irrtümer der Calvinisten“⁵⁶ bewusst wegzulassen.⁵⁷ Somit musste Hutter in seinem persönlichen Umfeld vor Augen gehabt haben, wie sich die konfessionelle Trennung des Reichs in Konflikten niederschlagen konnte. Wie spiegeln sich aber die Erfahrungen Hutters nun konkret in seinen Werken wider?

Wie bereits betont, durchzieht die Frage nach der Einheit (in Bezug auf Sprache, Religion und Reich) das Werk Hutters. Dabei nimmt er meist eine universale Perspektive ein und erwartet, dass sein Programm des Sprachenstudiums neue Kommunikation und somit eine neue Beziehung zwischen Mensch und Gott ermöglicht. Dies gilt ebenso für das menschliche Miteinander. Daher plädierte er für die Mission, wobei er eingesteht, dass auch die christlichen Konfessionen noch nicht die ganze

⁵⁵ Zum genauen Hergang sei auf den Aufsatz von Sünje Prühlen mit dem Titel „Heinrich Moller: Ein unbescholtener Hamburger Bürger oder ein verdächtiger Theologieprofessor“ verwiesen, dessen wichtigste Punkte im Folgenden zusammengefasst werden. Heinrich Moller stammte aus einer wohlhabenden Hamburger Kaufmannsfamilie. Sein Studium absolvierte er in Wittenberg, wobei Melanchthon sein Lehrer wurde und ihn besonders prägte. Melanchthon war es auch, der vehement darum bat, dass Moller nach Wittenberg kommen möge, um als Professor für Theologie und Hebräisch zu wirken. Trotz einem Konflikt mit seiner Familie in Hamburg nahm Moller dieses Angebot schließlich an und war 1560 zunächst Hebräischprofessor an der Artistenfakultät. Im Laufe des nächsten Jahrzehnts kam eine Anstellung als Theologieprofessor hinzu. Moller war in Wittenberg als Dekan der Philosophischen Fakultät, Prorektor und 1573 schließlich als Rektor tätig. In dem Jahr seines Rektorats kam es zu den Ereignissen, die zu seiner Verhaftung führen sollten. Nachdem erneut Streitigkeiten um das Abendmahl aufkamen, wurden 1574 eine Reihe von Wittenberger Theologen verhaftet, die man im Verdacht hatte, den „Kryptocalvinismus“ zu vertreten. Moller selbst sah sich dabei als unschuldig an und verwies darauf, dass er vor allem Hebraist und nicht Theologe sei. Weiterhin machte er stark, dass Melanchthon sein Lehrer war und er somit eine enge Verbindung zur lutherischen Reformation habe. Grund für seine Verhaftung war wohl, dass Moller sich in den Abendmahlsstreitigkeiten nicht eindeutig positioniert hatte. Nach einem persönlichen Bittschreiben an den sächsischen Kurfürsten August wurde er, mit Verweis auf eine Krankheit und die familiäre Situation, in Wittenberg unter Hausarrest gestellt. Ob Moller von den Anschuldigungen freigesprochen wurde ist nicht bekannt. Nach Lage der Quellen lässt sich der Verdacht, dass er andere Lehren neben Luther vertrat, nicht erhärten. Moller kehrte nach den Ereignissen nach Hamburg zurück, wo ihm das familiäre Geschäft und die zahlreichen Kontakte den Lebensunterhalt sicherten. In die Theologie kehrte er nicht zurück. Rufe als Theologieprofessor an die Universität Helmstedt und später Leiden führten aus nicht bekannten Gründen zu keiner entsprechenden Anstellung. Der Hebraistik blieb Moller allerdings weiter verbunden und gestaltete den Hebräischlehrplan an der Bremer Lateinschule maßgeblich mit. Weiterhin übernahm er die Durchsicht der hutterschen „*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh“.

⁵⁶ Boveland, Die Hauptpastoren, 75.

⁵⁷ Vgl. Boveland, Die Hauptpastoren, 75. Nach der Enthebung aus seinem Amt ging Wermer nach Bremen und wählte dort die reformierte Konfession. Später wurde er in Groningen zum Superintendenten ernannt.

„Wahrheit“ erkannt haben, die sich nur aus einem Studium der Bibel in der göttlichen Ursprache Hebräisch ergeben. Seine Konzeption resultierte daraus, dass Hutter seine Zeit als Krise wahrnimmt und er ein endgültiges Zerbrechen der göttlichen und menschlichen Beziehung befürchtet. Diese Haltung wird bereits in seinen frühen Werken deutlich. So schreibt Hutter etwa im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ über seine Hoffnung in der Krise:

„[...] *eumque ardentibus votis precor, [...], tranquilla nobis & tuta halcyonia largiatur, ad ea studia excolenda, quibus sui notitia omnibus nationibus, gentibus & linguis innotescat.*“⁵⁸

„[...] und ich bitte um dieses mit flammenden Gebeten, dass [...] uns Ruhe und geschützte Halcyon-Tage geschenkt werden, um diese Studien zu verbessern, durch die die Kenntnis von ihm [Gott] unter allen Völkern, Nationen und Sprachen bekannt werde.“

Durch flammende Gebete, wie Hutter schreibt, erhofft er sich von Gott, dass für alle Menschen Ruhe auf der Welt einkehrt und sie die göttliche Heilsbotschaft vernehmen können. Zur Umschreibung der erwarteten Ruhe unter den Menschen benutzt Hutter recht poetisch einen Verweis auf die Halcyon-Tage: Diese beschreiben einen Zeitraum im Winter, wenn inmitten der Kälte die Temperaturen wärmer werden, die Luft aufklart und das Licht hervorkommt. In diesen Tagen beginnt der Eisvogel (lat. *halcyon*) mit dem Brüten im Gegensatz zu allen anderen Vögeln, die damit erst im Frühling beginnen.⁵⁹ Ebenso erhofft sich Hutter ein Ende des „Winters“ seiner Zeit, der sich für ihn in einer Trennung der Menschen voneinander und von Gott zeigt. Auf den „Winter“ werden mit seinem Programm „*Aurea [&] Lux Verbi linguaue sancta*“⁶⁰ („goldene [Zeiten] [und] das Licht des Wortes und die heilige Sprache“) folgen, was bedeutet, dass Menschen durch Sprache (insbesondere Hebräisch) wieder neu zu Gott und sich selbst finden. Wie die halcyonischen Tage ist aber diese Zeit nicht von Dauer: Hutter erwartet nach der Verbesserung der weltlichen Verhältnisse die immerwährende Königsherrschaft Gottes. Neben dieser universalen Hoffnung auf eine Lösung der gegenwärtigen Krise finden sich in den Werken Hutters nur wenige konkrete Darstellungen, in denen er die politische Situation seiner Zeit einbindet. Dieses Vorgehen begrenzt sich auf wenige Passagen in seinen späteren Werken der Nürnberger

⁵⁸ Hutter, Derekh ha-Kodesh, 5.

⁵⁹ Die Redensart der Halcyon-Tage geht zurück auf Ovids Metamorphosen (11,410-748). In der Erzählung steht Alkyone im Mittelpunkt, die Tochter des Windgottes Aeolus. Nach dem Tod ihres Mannes Ceyx will sie sich in den Tod stürzen, wird aber von den Göttern in einen Eisvogel (*halcyon*) verwandelt. Ebenso wird ihr verstorbener Mann zu einem Eisvogel wiedererweckt. Als Geschenk an seine Tochter gewährt daraufhin der Windgott Aeolus den Eisvögeln eine siebentägige Windstille im Winter während ihrer Brutzeit.

⁶⁰ So formuliert am Ende des Vorworts. Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 12.

Zeit. Das sich diese konkreten Stellen erst in der Nürnberger Zeit zeigen, hängt wohl damit zusammen, dass er hier, anders als in Hamburg, sehr viel stärker offene konfessionelle Konflikte vor Augen gehabt hatte.

Ein erster, noch zaghafter Ansatz die politischen Verhältnisse der Zeit in sein Programm aufzunehmen findet sich im Vorwort zur „Nürnberger Polyglotte“ von 1599. Hierin geht Hutter davon aus, dass das deutsche Reichsgebiet Ausgangspunkt für das göttliche Reich sein wird – dies setzt aber wiederum die religiöse und territoriale Einheit voraus. Hierzu heißt es bei ihm:

„Oro autem filium DEI, Dominum nostrum, IESUM CHRISTUM, ut beneficio & adminiculo huius nostri instituti, Ecclesiam suam atque inprimis Germaniae & huius Reipublicae crescere & in immensam excrescere faciat Civitatem illam sanctam Cubicam & Quadratum, cuius longitudo, latitudo & altitudo aequalia sunt, de qua Apocalypsis 21. Cap. scribitur: [...]“⁶¹

„Zudem bete ich zum Sohn Gottes, unserem Herrn Jesus Christus, dass er mit seiner Gnade und Beistand für diese unsere Einrichtung seine Kirche vor allem in Deutschland und in diesem Reich sich ausbreiten und jene heilige Bürgerschaft als Würfelkörper und Quadrat bis ins Unermesslichen wachsen lässt, dessen Länge, Höhe und Breite gleich sind, über die in Offenbarung 21 geschrieben ist: [...]“

Auffallend in dieser Darstellung ist die eschatologische Ausrichtung seiner hier formulierten Hoffnung mit dem deutschen Territorium als Ausgangspunkt des himmlischen Jerusalems. Weiterhin knüpft Hutter an die Vorstellung seiner Zeit an, wonach das vierte Großreich in Dan 2; 7 im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation zu sehen sei. In unmittelbarer Nähe zur oben zitierten Stelle führt Hutter diese beiden Kapitel aus dem Danielbuch zur Beschreibung des deutschen Gebiets an.⁶² Weiterhin entfällt jeder Verweis auf den Kaiser, der von Gottes Gnaden das Reich regiert und somit eine enorme Bedeutung haben sollte, um den Ausgangspunkt für die Königsherrschaft Gottes zu schaffen. Dagegen setzt Hutter Jesus Christus als zu erwartenden ewigen König ein, der das Heil garantiert. Die Stelle verbleibt damit stärker in einer theologischen Position: Vom Heiligen Römischen Reich deutscher Nation ausgehend ist die Königsherrschaft Gottes zu erwarten. Die eschatologische Hoffnung wird an dieser Stelle auch unter Bezugnahme auf Mt 24 verdeutlicht. Dass die Sprache zentrales Moment ist, um als אֶבֶן (Dan 2,33.40-43) zu agieren, schwingt mit, wird jedoch nicht explizit ausgeführt. Der אֶבֶן ist dabei nicht als etwas Destruktives zu denken, sondern als „Stein des Anstoßes“, von dem aus Neues beginnen kann hin zur

⁶¹ Hutter, Biblia Sacra, 6.

⁶² Vgl. Hutter, Biblia Sacra, 6.

göttlichen Heilsperspektive. Welche Rolle der Kaiser in den Darstellungen Hutterers zukommt und wie Einheit im Reich ermöglicht werden kann, formuliert er erst im „Offentlich Außschreiben“ von 1602 aus, wobei hier die konkret-politische Dimension im Vergleich mit der theologischen bei der Darstellung überwiegt.

Zentral für die Wiederherstellung der Einheit des Reichs, gerade auf weltlicher Ebene, ist nach Hutter die Nutzung der deutschen Sprache. Über den Nutzen der deutschen Sprache für das Reich schreibt Hutter:

„Wie dann durch solche löbliche *Constitution* und Ordnung das H. Römische Reich / Deutscher Nation / so viel dessen noch von des Eysens Pflantz / davon der Prophet Daniel schreibt / in einem Corpore beysamen / nechst Gott / und der jetzo Regierenden Röm Kay. May. u. als mit einer Ketten zusammen gehalten wirdt / daß es nicht gar zerf[a]llet / wie wir sehen / daß allen Monarchi[e]n geschehen ist / wann sie sich nicht nach GOTt / seinem Wort / und alter guter Ordnung / haben zu richten wollen. Und solten dißfals solcher zweyer gewaltigen Potentaten *Actiones & Consilia*, so viel der Deutschen Sprachen Ehr und Herzlichkeit betrifft / billich wol in acht genommen werden / [...] Daß sie neben ihrem gewalt / ihre eigene Vater und Mutter Sprache / Nobiliert und erhaben / dadurch sie die Welt / von der Babylonischen Confusion / und allem zeitlichen und ewigem verterb und unglück / in eine gute Policen und Ordnung bringen möchten.“⁶³

Die deutsche Sprache wird in dieser Ausführung als zentrales Integrationsmoment für die Einheit des Reichs dargestellt, das durch die Sprache wie von „Ketten“ zusammengehalten werde. Von einem derart gestärkten Reich erwartet Hutter, dass Gott seine Königsherrschaft von diesem Reich ausgehen lassen werde, wie bereits im zuvor betrachteten Vorwort zur „Nürnberger Polyglotte“ gesehen. Hier steht nun nicht mehr das himmlische Jerusalem als Hauptvergleich, sondern das deutsche Reichsgebiet als viertes Weltreich nach Dan 2; 7. Dabei betont Hutter nun auch sehr viel stärker als in der „Nürnberger Polyglotte“ die real-politische Situation: Das deutsche Reichsgebiet wird als etwas gedacht, was zusammengehalten werden muss, was wiederum deutlich an die Schilderung der Statue in Dan 2,33.40-43 denken lässt. Das vierte Weltreich wird dabei als Gemisch aus Eisen und Ton beschrieben, das zu einer Stärke fähig ist, zugleich aber auch zu zerbrechen droht.⁶⁴ Hutter deutet die Stelle bei Daniel dahin gehend, dass das Heilige Römische Reich deutscher Nation wieder gestärkt werden

⁶³ Hutter, Offentlich Außschreiben, 18f.

⁶⁴ Dementsprechend beschreibt Hutter das Heilige Römische Reich deutscher Nation: „[...] so viel dessen noch von des Eysens Pflantz / davon der Prophet Daniel schreibt / in einem Corpore beysamen / nechst Gott / und der jetzo Regierenden Röm Kay. May. u. als mit einer Ketten zusammen gehalten wirdt / daß es nicht gar zerf[a]llet [...]“. Hutter, Offentlich Außschreiben, 18f.

müsse, was durch die deutsche Sprache gelinge. Hutter beschreibt weiterhin, wen er in der Verantwortung sieht, damit mittels Pflege der deutschen Sprache Einheit und Ordnung des Reichs wiederhergestellt werden können, um somit der zukünftigen Königsherrschaft Gottes den Weg zu bahnen: den Kaiser und seine Landesherren. Dies führt Hutter im Anschluss weiter aus:

„Das solten billich die Röm: Kay: May: Chur: und Fürsten / auff Reichstagen und sonsten / auch erinnert werden / daß sie zu erhaltung ihrer hochheit / die Deutsche Sprache auch etwas höher hielten / und zu halten verordneten / als leider jetzo geschihet / da man sich fast der deutschen Sprachen schemet / da müssen so viel frembde Worte und Termini seyn / daß endlich ein gemeiner Deutscher / fast eine Newe Sprache lernen muß / wann er einen Deutschen Brief recht lesen und verstehen will / und hat in meinem geringen verstandt ein seltsam ansehen / Also daß ich mich besorge / wo dißfals nicht eine Ordnung gemacht wirdt / daß in wenige Jaren grosse verenderung und Zerrüttung inn Deutschland erfolgen wirdt.“⁶⁵

Bei Hutters Ausführungen werden mehrere Aspekte seiner Vorstellung des Vermögens der deutschen Sprache für die Wiederherstellung von Einheit und Ordnung im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation deutlich. Zunächst zeigt sich, dass die deutsche Sprache für Hutter die Garantin für die Einheit des Reichs ist, weshalb die Sprache zu befördern ist. Hierfür sieht Hutter nun vor allem die Obrigkeit in der Verantwortung, die, wie weiter ausgeführt wird, zum einen die deutsche Sprache ordnen soll und zum anderen durch den Ausbau des Deutschunterrichts an Schulen diese geordnete Sprache als Schreib- und Schriftsprache lehren lassen soll. Hutter selbst leistet mit seinem Werk also bereits einen Beitrag zum Erhalt der Sprache und Wiederherstellung der Einheit des Reichs, indem er in seinem Schulbuch und der von ihm gegründeten Schule den Deutschunterricht fest verankert hat. Bemerkenswert ist auch, dass Hutter in seiner Darstellung eine neue Funktion des Kaisers für das Reich skizziert: Dieser hält weniger durch seine Herrschaft, als vielmehr als Wahrer der deutschen Sprache, das Reich zusammen und sichert somit dessen Einheit und Ordnung. Hier zeigt sich deutlich, dass der Kaiser nicht mehr als universaler Herrscher über das Reich wahrgenommen wurde, was Hutter selbst in der sonst kaisertreuen Reichsstadt Nürnberg⁶⁶ schreiben konnte. Auch wird der Kaiser immer mit den anderen Landesherren zusammen genannt, zwar als Erster, aber auch in einer Gruppe derer, die Herrschaft im Reich ausüben.

Die neue Rolle des Kaisers begründet Hutter historisch mit Kaiser Karl d. Gr. (ca. 747/48-814) und König Rudolf I. (1218-1291), die sich zu ihren Zeiten bereits für eine

⁶⁵ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 20f.

⁶⁶ Vgl. Ziegler, Territorium und Reformation, 75.

Vereinheitlichung und Ordnung von Sprache eingesetzt hätten. In diese Fußstapfen sollen nun auch Kaiser und Landesherren treten. An die hier erläuterte Konzeption Hutters müssen aber auch kritische Anfragen gestellt werden.

Gegenüber der Stelle in der „Nürnberger Polyglotte“ fehlt allerdings die stark eschatologische Erwartung, die zwar mit dem Vergleich des deutschen Reichgebiets als viertes Weltreich der Danielvisionen mitschwingt, jedoch nicht expliziert wird. In diesem Zusammenhang ist eine kritische Anfrage zu äußern: Wie lässt sich diese starke Betonung der deutschen Sprache in sein Programm des Sprachenlernens im Sinne einer *Harmonia linguarum* mit dem Hebräischen als göttliche Ursprache einordnen? Die wohl sinnvollste Einordnung ist, dass Hutter das Deutsche als Teil seiner realpolitischen Erwartung verwendete und im Sinne eines frühen Patriotismus erhoffte, die Kommunikation im deutschen Reichsgebiet wiederherzustellen, was wiederum Schlüssel für eine Begegnung der Menschen ist und so die vorhandenen Trennungen der Zeit aufweicht und schließlich auflöst. In dieser Sichtweise entfällt allerdings ein Stück weit die sonst universale Perspektive in der Arbeit Hutters.⁶⁷ Allerdings kann in dieser Zuordnung das Hebräische weiterhin als die universale göttliche Ursprache gedacht werden, die für alle Menschen das erfüllt, was sich Hutter von der deutschen Sprache für das Reich erhoffte. Zudem hat aber auch das Hebräische eine Bedeutung für die Öffentlichkeit: Nur durch diese Sprache könne gemäß Hutter die „wahre“ christliche Religion erkannt werden, was ein Ende der konfessionellen Konflikte zur Folge hätte. In den Worten der Danielvisionen ist die Sprache der לשון, der Stein des Anstoßes, hin zur eschatologischen Perspektive des göttlichen Heils. Dabei sichert die deutsche Sprache die Einheit des deutschen Reichgebiets. Von dem durch die Sprache gestärkten und geeinten Reich könne weiterhin die Einheit der Menschen und Religionen durch die göttliche Ursprache Hebräisch in universaler Perspektive erfolgen. Problematisch an dieser Deutung bleibt, dass Hutter nicht weiter auf den לשון der Danielvision eingeht. Es findet sich jedoch ein Beleg dafür, wonach Hutter erwartete, dass vom Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation die Unterweisung im Hebräischen für die ganze Welt ausgehen werde, welche die universale Einheit von Sprachen und Religionen

⁶⁷ Die universal-eschatologische Erwartung wird zwar allgemein beim Thema Sprache ausgeführt, allerdings bringt Hutter sie nicht genügend in den Zusammenhang mit der zuvor entworfenen realpolitischen Dimension bezüglich der deutschen Sprache, die im „Öffentlich Außschreiben“ eine große Bedeutung neben dem Hebräischen erhält. Über die heilsbringende Wirkung von Sprache hält Hutter etwa fest: „So dann eins von den höchsten *Secretis*, geheimnussen und Wunderthaten Gottes / [...] seyn wirdt / so in den letzten zeiten / der gantzen Welt zu zeitlichem und ewigem Heyl und Trost / kann / soll und muß geoffenbaret / befördert / und ins Werk gesetzt werden.“ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 33.

ermögliche, was wiederum in eschatologischer Perspektive zum Kommen der Königsherrschaft Gottes führe. Somit wird bereits im Ansatz bei Hutter das Verhältnis von Partikularismus und Universalismus innerhalb seines Sprachenprogramms reflektiert. Hierzu schreibt Hutter:

„Wie nun von Erschaffung der Welt biß auff die Babylonische Verwirrung der Sprachen / sich das gantze Menschliche Geschlecht / dieser heiligen Göttlichen und Adamischen Namens kunst / in einer Sprachen einhellig gebraucht / auch nachmals die verheissung / von des Weibes Samen / durch *Noe, Sem, Eber, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moses*, und die heiligen Propheten / so wol auch das gantze alte Testament / biß auff Christum und die Aposteln / in derselben ist erhalten worden / und auß sondern gnaden Gottes / auff uns Deutschen gelanget / daß wir nun auch sagen können / *Non fecit taliter omni nationi*.“⁶⁸

Hervorzuheben ist dabei der letzte Satz: „*Non fecit taliter omni nationi*.“⁶⁹ („Dies hat er für kein anderes Volk getan.“) An dieser Stelle ist auf Ps 147,20 verwiesen. Damit zeigt Hutter an, dass Gott nun das Heilige Römische Reich deutscher Nation erwählt hat, um die heilsrelevante Sprache Hebräisch auszubreiten. In diesem Kontext gibt Hutter zudem an, wie das Hebräische von den Ursprüngen bei Adam her, über Israel, Christus und die Apostel schließlich durch Gottes Erwählung nach „Deutschland“ gelangte. Dabei schwingt wohl auch Hutters Anspruch mit, dass seine Werke zum Erlernen des Hebräischen auf die göttliche Inspiration zurückzuführen seien.

Ein weiteres Problem in der Ausführung Hutters ist, dass er zwar von der Notwendigkeit der Ordnung der deutschen Sprache berichtet, allerdings nicht darstellt, wie eine solche Ordnung aussehen kann, obwohl gerade er, der sich eine *Harmonia linguarum* vorstellte, dies hätte umsetzen können. Dass Hutter die Frage danach, welches Deutsch denn nun das Deutsch zum Erhalt der Einheit sei, nicht weiter reflektiert ist noch gravierender vor dem Hintergrund, dass er in seinem Leben in den verschiedensten deutschen Gebiete und selbst mit den verschiedenen Formen des Deutschen in jener Zeit konfrontiert war. Dass die Frage nicht weiter behandelt und an die Obrigkeit abgetreten wird, ist eine deutliche Schwachstelle in der Ausführungen Hutters.⁷⁰

⁶⁸ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 36. In diesem Kontext ist auch darauf zu verweisen, dass Hutter den Kaiser in der Verantwortung sieht die Sprache zu regeln. Dass sich dies nicht nur auf das deutsche Reichsgebiet begrenzt, wird deutlich, wenn er auf den universalen Anspruch des Kaisers als göttlich legitimer weltlicher Herrscher über die Christenheit anspielt. Vgl. Hutter, Öffentlich Außschreiben, 33.

⁶⁹ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 36.

⁷⁰ Dies erklärt sich wohl aber auch aus dem historischen Kontext: Das Niederdeutsche hat zur Zeit Hutters deutlich gegenüber dem Hochdeutschen an Bedeutung verloren, was sich etwa darin zeigt, dass

6.3. Fazit: Die Idee der Einheit bei Hutter zwischen real-politischer und universal-eschatologischer Hoffnung

Die Quellenanalyse hat gezeigt, dass sich die Frage nach der Einheit bei Hutter vor dem Hintergrund der territorialen und konfessionellen Trennungen im deutschen Reichsgebiet entwickelt. Von daher findet sich das Thema bei Hutter sowohl in einer real-politischen als auch einer universal-eschatologischen Perspektive aufgegriffen. Die Verbindung der beiden Perspektiven erfolgt jedoch nur in Ansätzen und schöpft das Potenzial der hutterschen Idee nicht aus. In vier Punkten soll dieser Zusammenhang kritisch zusammengefasst werden.

- I. Hutters Frage nach der Einheit ist vor dem Hintergrund der territorialen und konfessionellen Trennungen im deutschen Reichsgebiet zu verstehen. In seinen frühen Werken äußert sich die Frage nach der Einheit von Sprache und Religion vor allem in einer universal-eschatologischen Perspektive. Ein real-politischer Bezug wird nicht benannt, ist aber vor dem Hintergrund der realhistorischen Situation, mit der Hutter konfrontiert war, denkbar. Die genannte universal-eschatologische Perspektive äußert sich in den frühen Werken etwa in dem Bild der Halcyon-Tage im „Derekh ha-Kodesh“: Die Gegenwart wird als Krise gesehen, auf die eine Verbesserung erfolgt. Diese äußert sich vor allem in der zukünftigen allumfassenden Königsherrschaft Gottes. Das Mittel hierfür ist die Sprache, insbesondere das Hebräische, die „wahre“ göttliche Heilsbotschaft erkennen lasse und somit die Einheit aller Menschen in der offenkundig „einen“ christlichen Religion ermögliche. Trotz dieses universalen Ansatzes ist Hutter aber auch durchaus innerhalb des Prozesses der „Konfessionalisierung“ zu sehen: In den Vorworten wird deutlich, dass er die lutherische Reformation als „wahre“ christliche Religion präferiert. Weiterhin ist gerade sein „ABC Bächlein“ nicht nur ein Lehrbuch der Sprachen im Sinne einer „*Harmonia linguarum*“, sondern auch ein katechetisches Werk lutherischer Prägung.
- II. In den späteren Werken der Nürnberger Phase Hutters zeichnet sich allerdings eine stärker real-politisch orientierte Deutung der Frage nach der Einheit ab. Für die Illustrierung der zu erwartenden Einheit des Heiligen Römischen Reichs

bereits ab den 1530er Jahren die niederdeutschen Drucke zurückgingen und sich nur wenige Zentren zum Druck niederdeutscher Werke herausbildeten. So war etwa auch Hamburg, wo Hutter seine ersten Werke drucken ließ, kein bedeutender Ort niederdeutscher Drucke. Vgl. Flood, *The book in Reformation*, 46.

deutscher Nation wird auf das vierte Weltreich aus Dan 2; 7. verwiesen. Dabei steht vor allem die Beschreibung in Dan 2,33.40-43 sinnbildlich für die real-politische Situation des deutschen Reichsgebiet: Das Gemisch aus Eisen und Ton in der Danielvision steht für ein Weltreich, das sich durch Stärke und Schwäche auszeichnet. Ebenso ist das heilige Römische Reich deutscher Nation gekennzeichnet als größtes Reich in Europa, das zugleich unter der Schwäche der territorialen und konfessionellen Zerrissenheit zu leiden hat. Im Anschluss an dieses vierte Weltreich erwartet Hutter die universale Königsherrschaft Gottes in eschatologischer Perspektive.

Die beiden hier skizzierten Pole der Ausdeutung der Danielvision in Bezug auf das deutsche Reichsgebiet begegnen an zwei Stellen im hutterschen Werk, wobei es Hutter nicht gelingt die beiden Pole in einem stringenten Zusammenhang darzustellen. Während in der „Nürnberger Polyglotte“ das Heilige Römische Reich deutscher Nation zum Ausgangspunkt der weltumfassenden Königsherrschaft Gottes erhoben wird und somit die universal-eschatologische Perspektive akzentuiert bleibt, findet sich bei den Ausführungen im „Offentlich Außschreiben“ eine stärkere Fokussierung auf die real-politische Dimension. Dabei betont Hutter nun, dass gegen die territoriale und konfessionelle Zerrissenheit des Reichs, die zu dessen Schwächung beiträgt, nur die deutsche Sprache helfe, um das „Gemisch aus Eisen und Ton“ zusammenzuhalten und zu stärken. Bemerkenswert an dieser frühen „patriotischen“⁷¹ Aufwertung des Deutschen ist, dass die Sprache in den Rang des zentralen Integrationsmoments für die Einheit des Reichs erhoben wird. Der Kaiser hat dagegen lediglich die Aufgabe den Unterricht in Deutsch im Reich zu sichern – Hutter selbst beteiligt sich an dieser Stelle aktiv an seiner Idee mit,

⁷¹ „Patriotisch“ ist an dieser Stelle nicht wie in anderen Werken der Zeit dahin gehend zu verstehen, dass die deutsche Sprache mithilfe einer frühneuzeitlichen „Sprachwissenschaft“ als direktes Erbe der heiligen Sprache zu deuten ist und somit einen besonderen Wert gegenüber den anderen Nationalsprachen besitzt, was wiederum eine führende Stellung des deutschen Reichsgebiets als viertes Weltreich der Danielvisionen in Europa unterstützen würde. Vgl. Knappe, Humanismus, Reformation, deutsche Nation, 123-126. Vielmehr bezieht Hutter den Wert des Deutschen allein auf die Einheit bzw. Zusammenhalt des Reichs. Bei Hutter hat nur Hebräisch als „göttliche“ Ursprache das Privileg eine besondere Sprache darzustellen, von der sich alle Sprachen ableiten lassen. Deutsch ist in diesem Zusammenhang nur eine von vielen Sprachen, die sich aus dem Hebräischen entwickelt haben. Auch ist Hutters Deutung des deutschen Reichsterritoriums als viertes Weltreich der Danielvisionen weniger darauf ausgelegt eine führende Rolle in Europa zu proklamieren, als vielmehr sein Heimatland als Ausgangspunkt der allumfassenden Heilszeit Gottes zu erklären, die durch das Hebräischstudium erreichbar sei.

wenn er der deutschen Sprache einen festen Platz in seinem Sprachenprogramm gibt.

III. Das hauptsächliche Problem der Ausführungen Hutters in der Nürnberger Phase ist, dass er den Zusammenhang der beiden Pole real-politischer und universal-eschatologischer Hoffnung bei seinen Ausführungen zur Einheit nur im Ansatz und nicht im Zusammenhang darstellt. Während in der „Nürnberger Polyglotte“ ein Verweis darauf fehlt, wie ein so stark in sich gespaltenes Reich wie das heilige Römische Reich deutscher Nation zum Ausgangspunkt der einen allumfassenden und ewigen Königsherrschaft Gottes werden könne, wird bei der Darstellung im „Öffentlich Außschreiben“ die eschatologische Perspektive der kommenden Heilszeit nur im weiteren Kontext ersichtlich und steht zunächst unverbunden zu seiner real-politischen Erwartung für das deutsche Reichsgebiet. Gegenüber der „Nürnberger Polyglotte“ führt Hutter im „Öffentlich Außschreiben“ – zumindest im Ansatz – aus, wie zunächst die Einheit des Reichs ermöglicht werden könne. Im „Öffentlich Außschreiben“ mit der starken Fokussierung auf das Deutsche in den betreffenden Abschnitten zum Reich stellt sich zudem die Frage, wie der Zusammenhang zur sonst übergeordneten hebräischen Sprache im hutterschen Konzept zu denken ist.

Eine Auflösung dieser unverbundenen Ausführungen kann innerhalb des Bildes der Danielvisionen gefunden werden. Im Kontext des Hutterschen Programms kann der לִּשָּׁנָה (Dan 2,34) mit Sprache gleichgesetzt werden. Dabei ist dieser Stein nicht destruktiv zu denken, sondern als Anstoß, der Neues ermöglicht. Die deutsche Sprache ist dabei zunächst in der real-politischen Dimension zu sehen und sichert die Einheit des deutschen Reichsgebiets. In einem solch gestärkten Reich ist nun auch die Unterweisung in der hebräischen Sprache möglich, die in universaler Perspektive die eine „wahre“ christliche Religion erkennen lässt, in der alle Menschen zusammenkommen und somit die Königsherrschaft Gottes ihren Anfang nehmen kann. Das Erlernen des Hebräischen im deutschen Reichsgebiet wird wiederum durch die von Hutter proklamierten Methoden ermöglicht, die nach seinem Verständnis auf göttliche Inspiration zurückgehen und somit im Kontext der göttlichen Erwählung des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation als Ausgangspunkt der zukünftigen Königsherrschaft Gottes zu sehen sind.

IV. Auffallend ist, dass Hutter in seinen Ausführungen, gerade mit Blick auf die deutsche Sprache, nicht auf der theoretischen Ebene allein verbleibt, sondern ebenso praktische Überlegungen anstellt. Nicht nur, dass er sich selbst für die Förderung des Deutschen zur Sicherung des Reichs einsetzt, Hutter gibt zudem konkrete Aufträge, was für eine Gewährleistung des Deutschunterrichts im Reich zu tun sei. So adressiert er etwa Kaiser Rudolf II. mit folgender Forderung:

„Daß erstlich alle *Multipliciter*, jrrung und verwirrung des *Methodi Linguarum, Scripturarumque, Grammaticalis & Textus Biblici*, Wie das in *Scholis & Ecclesiis* jetziger zeit gehalten wirdt / *totaliter*, vernünfftig / ohne Auffruhr / *Authoritate Rudolphi Secundi Imperatoris & Monarchae nostri Christiani* möchte *Supprimirt* und aufgehoben werden. Dagegen alles / was in *scientia Linguarum Scripturarumque* vorfallen mag / es sey [...] *Orthographia, Prosodia, Prima vocabulorum Impositione, Declinatione, Constructione, Textu Biblico, ad Sanctae Linguae & Scripturae Principium, Normam & Regulam, Harmonica & Symmetrica convenientia*, möge *restituirt* unnd zu recht gebracht werden.“⁷²

Bei den Ausführungen zum Erlernen der deutschen Sprache ist kritisch anzumerken, dass Hutter nicht benennt, welches Deutsch die Einheit im Reich sichern könne. Zudem bleibt es fraglich, ob Hutter vor den realhistorischen Bedingungen mit seinem Konzept, durch die Förderung von Sprache die Einheit im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation herzustellen, Erfolg gehabt hätte. Allerdings bleibt sein Ansatz über Kommunikation die Trennungen zu überwinden bemerkenswert für die Zeit – vor allem vor dem Hintergrund, dass er die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges vorhersah. Seine Warnung, „[...] daß in wenig Jaren grosse verenderung und Zerrüttung inn Deutschland erfolgen wirdt“⁷³, sollte sich letztendlich in Form des Krieges bewahrheiten.

⁷² Hutter, Öffentlich Außschreiben, 32f.

⁷³ Hutter, Öffentlich Außschreiben, 20f.

7. Elias Hutter der gescheiterte „Phantast“? – Ein Blick auf die Wirtschaftlichkeit des Buchdruckergewerbes im 16. Jahrhundert

Mit der Benennung dieses Kapitels ist auf die Einschätzung von Heinrich Kunstmann (1923-2009) zu Elias Hutter Bezug genommen, der diesen als einen gescheiterten „Phantasten“¹ charakterisiert, dessen Vorhaben zum Fehlschlag verurteilt war. Erst in einer aktuelleren Arbeit kommt Robert J. Wilkinson zu der sehr viel wohlwollenderen Einschätzung Hutters als „educational visionary and entrepreneur“.² Die Einschätzung bleibt bisher jedoch singulär innerhalb der Darstellungen zu Hutters Leben und Werk. Der Misserfolg Hutters wird in der Forschungsliteratur zumeist damit begründet, dass Hutter nur seinem größeren Programm zur Verbreitung des Sprachenstudiums folgte und dabei als Autor und später auch als Druckereihinhaber nicht an den geschäftlichen Abläufen seiner Arbeit interessiert gewesen sei. Diese Einschätzung hat ihre Berechtigung, wie bereits die Quellen zur Biografie Hutters gezeigt haben. Allerdings war dies nicht der alleinige Grund für den finanziellen Ruin Hutters. Hinzu kommt, dass bei der Erstellung seines Werks nicht nur Fehler gemacht wurden, sondern sich auch viele gut überlegte Entscheidungen finden, die ebenso zu einem Erfolg der Arbeiten hätten führen können. Dass Hutter nicht nur „Phantast“, sondern auch ein durchaus ernst zu nehmender Hebraist und Orientalist seiner Zeit war, dessen Konzepte vom Hebräischen als göttliche Ursprache und der Sprachenharmonie als Schlüssel zur neuen Kommunikation sich in das Bild der Zeit einfügen, hat bereits die sprachdidaktische Analyse gezeigt (siehe hierzu insbesondere Abschnitt 3). In der kulturgeschichtlichen Perspektive stellt sich nun die Frage nach Hutter als Autor und Drucker seiner Zeit. Bei der folgenden Analyse ist herauszuarbeiten, dass eine Vielzahl von Faktoren zu berücksichtigen sind, um Hutters Scheitern im Druckgewerbe und im Buchhandel des 16. Jahrhunderts einschätzen bzw. nachvollziehen zu können.

Zu Beginn der Darstellung wird hierfür der technische Prozess einer Druckerei des ausgehenden 16. Jahrhunderts dargestellt, da sich hier bereits zeigt, wie schwer es war wirtschaftlich erfolgreich zu arbeiten. In einem zweiten Abschnitt erfolgt eine Zusammenstellung von Faktoren, die entscheidend für den Erfolg oder eben auch

¹ Kunstmann, Slavisches, 167.

² Wilkinson, Constructing Syriac in Latin, 238.

Misserfolg eines Druckerzeugnisses jener Zeit sein konnten. Diese Faktoren werden zur Verifizierung der These auf die Arbeit Hutters angewandt, um zu belegen, dass Hutter als Autor, Drucker und Buchhändler seiner Zeit eben doch nicht nur der gescheiterte „Phantast“ war.

7.1. Der technische Vorgang des Buchdruckerhandwerks

Elias Hutter war ein Quereinsteiger im Druckgewerbe. Seine ersten Werke in Hamburg wurden von Johann Sachse und später von Ernst Jandeck gedruckt. Hier dürfte Hutter allerdings das Handwerk erlernt haben, das er später in Nürnberg selbstständig ausführte. Wie dieses Handwerk aussah und welche finanziellen Risiken damit bereits verbunden waren, wird im Folgenden dargestellt.

Der Weg von der Idee hin zum fertigen Werk konnte in einer Druckerei des 16. Jahrhunderts Wochen und sogar Monate in Anspruch nehmen. In diese Zeit fielen Kosten für Material und Mitarbeiter an, ohne dass Einnahmen durch das noch im Druck befindliche Werk generiert werden konnte. Hier liegt bereits einer der Faktoren, warum es so riskant war, im 16. Jahrhundert ins Druckgewerbe einzusteigen.

Bevor das vom Autor erstellte Manuskript in den Druck gehen konnte, musste eine Reihe von Vorentscheidungen getroffen werden: Welches Format soll das spätere Werk haben? Welche Schriftgröße soll verwendet werden? Wie sind Zeilenabstand und Gesamtlayoutierung zu gestalten? Solche und ähnliche Fragen galt es im Vorfeld zu klären. Dabei hatte man auch stets die Wirtschaftlichkeit des Drucks im Blick: Auf möglichst kleinem Raum sollte ein Maximum an Information zur Verfügung gestellt werden, um die Materialkosten zu senken.³ Dies konnte auch dazu führen, dass zu einem späteren Zeitpunkt die Zeilenabstände nochmals verkleinert wurden, um den Druck schneller mit dem vorgesehenen Material zu vollenden.⁴ Dieses Vorgehen konnte etwa für das Hiobbuch im „Derekh ha-Kodesh“ beobachtet werden (vgl. Abschnitt 2.2.4.).

Um den für den Druck erforderlichen Satz zu erstellen, erforderte es große fachliche Kompetenz, nicht nur im Bereich des Druckhandwerks, sondern auch auf inhaltlicher Ebene, um den Text korrekt zu setzen und mögliche Fehler im Manuskript in

³ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 92.

⁴ Vgl. Flood, The book in Reformation, 50.

Rücksprache mit dem Autor frühzeitig zu korrigieren. Bei einem hebräischen Text war es zudem um einiges schwieriger, einen geschulten Setzer zu finden.⁵ Da auch hebräische Drucktypen schwer erhältlich waren, ließ Hutter diese nach seinen Vorstellungen anfertigen, um das spezielle Druckbild seiner Werke zu realisieren.⁶ Neben dem Fließtext muss der Setzer weiterhin Zierbuchstaben, Kapitel- und Verseinteilung, Paginierung, Überschriften u. a. berücksichtigen, die aus dem Druckbild des Fließtextes herausfallen. Welchen Aufwand dies für den „Derekh ha-Kodesh“ bedeutete, zeigt sich an den Verzierungen zu Beginn eines neuen biblischen Buches, dem Kapitel- und Verssystem in hebräischen Lettern sowie der Paginierung. Dem Setzer kommt bei der Planung des Drucks somit die Aufgabe zu, für die Qualität des Endprodukts Verantwortung zu tragen, die über den späteren Absatz des Werks mitentscheidet. Eine weitere wichtige Entscheidung des Setzers ist die Wahl des Formats: Folio-Ausgaben waren einfacher zu erstellen, da hier nur die großen Folio-Seiten zusammengebunden werden mussten, allerdings war dieses große Format kostenintensiv, da viel Material benötigt wurde. Kleinere Formate verbrauchten dagegen weniger Material, allerdings war die genaue Berechnung des Umbruchs sehr viel schwieriger und arbeitsaufwendiger: Wo muss ein Bogen Papier gefalzt, geschnitten oder zusammengelegt werden, um die korrekte Anzahl und Anordnung der Seiten im späteren Werk zu erhalten?⁷ Hutter entschied sich bei seinen wichtigsten Werken wie „*Cubus alphabeticus*“, „Derekh ha-Kodesh“ und den großen Polyglotten zu AT und NT in der Nürnberger Zeit für das Folioformat, was dem Anliegen der Werke gerecht wird, aber eben auch einen höheren Preis in der Herstellung bedeutete. Andere Werke Hutters wurden jedoch in kleineren Formaten gedruckt.

Nach der Arbeit des Setzers konnte der eigentliche Druck beginnen. Hierfür wurden stets zwei Mitarbeiter an einer Presse benötigt.⁸ Zum Drucken eines Papierbogens musste der Satz eingefärbt und das Papier befeuchtet werden. Daraufhin konnte der Druck erfolgen. Im Anschluss musste der Satz für den nächsten Druck gereinigt werden und der Papierbogen für 3-4 Tage zum Trocknen aufgehängt werden.⁹ Dies musste nun so oft wiederholt werden, bis die gewünschte Anzahl erreicht war. Waren alle notwendigen Seiten gedruckt, erfolgte die Erstellung des Buchformats. Dabei wurden

⁵ Vgl. Lorck, Handbuch der Geschichte, 79.

⁶ Vgl. Burnett, Christian Hebrew, 25.

⁷ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 92 und Burnett, Lutheran Christian Hebraism, 447.

⁸ Vgl. Lorck, Handbuch der Geschichte, 163.

⁹ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 111.

die Seiten meist nur zusammengelegt und fadengeheftet, die Bindung erfolgte nicht unmittelbar. Ursache hierfür war, dass man zusätzliche Kosten vermeiden wollte und erst wenn das Werk gekauft wurde, auf Wunsch eine Bindung erfolgen konnte.¹⁰ Das Buchbinden war dabei ein eigenes Handwerk, das die Endabnehmer teilweise unabhängig von der Druckerei durchführen ließen, wobei die finanziellen Mittel über Art und Qualität der Bindung entschieden.¹¹ In dieser Weise ging wohl auch Hutter vor. In den Quellen findet sich ein Beleg dafür, dass nicht einzelne gebundene Werke angegeben werden, sondern nur Ballen und Zentner seiner Werke, die am Ende seiner Tätigkeit in Nürnberg konfisziert wurden.¹²

Eine weitere wichtige Arbeit vor und nach dem Druck war das Korrigieren der Werke. Hierfür wurden oft Testdrucke erstellt, um in Rücksprache mit dem Autor frühzeitig den Text abändern zu können. Ein eigens angestellter Korrektor für die Texte war jedoch die Ausnahme und nur in großen Druckereien anzutreffen, die dadurch den Ruf hatten, qualitativ höherwertig zu produzieren als kleinere Betriebe.¹³ Auch Hutter scheint auf die Qualität und Endredaktion seiner Texte geachtet zu haben. In Hamburg hatte er das Glück, dass er, obwohl er in einem kleinen gerade erst begründeten Betrieb drucken ließ, einen geschulten Mitarbeiter zur Revision der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ gewinnen konnte: Heinrich Moller übernahm diese aufgrund mangelnder Beschäftigung freiwillig. Nachdem er unter Vorwurf des „Kryptocalvinismus“ in Sachsen arrestiert worden war, fiel es ihm schwer eine neue Anstellung zu finden.¹⁴ Die Analyse des Hebräischtexts im sprachdidaktischen Kapitel hat bereits gezeigt, dass Hutter seinem Qualitätsanspruch durchaus gerecht wird, den er im Vorwort seiner Bibelausgabe damit beschreibt, mit „*Argi oculis*“¹⁵ („Argusaugen“) über die Fertigung der Bibel gewacht zu haben. Trotz dieses Anspruches sind aber, wie im sprachdidaktischen Kapitel gesehen, Fehler im Text stehen geblieben, die über das ambivalent zu beurteilende Druckbild der *literae*-Unterscheidung hinausgehen (siehe Abschnitt 2.2.2. und 2.3.).

¹⁰ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 112f.

¹¹ Vgl. Lorck, Handbuch der Geschichte, 166.

¹² Vgl. Nürnberger Regesten Nr. 2564.

¹³ Vgl. Lorck, Handbuch der Geschichte 164 und Flood, The book in Reformation, 50.

¹⁴ Vgl. Behrmann, Hamburgs Orientalisten, 27. Über die Arbeit von Heinrich Moller schreibt Hutter im Vorwort des „*Derekh ha-Kodesh*“ bei seinen Danksagungen: „*Nec minores Reverendo nobili & clarissimi Theologo D. Doctori Henrico Mollero, Patricio Hamburgensi, qui revidendi & corrigendi, ut vocant, operas mecum sustinuit, ac inter easdem de multis magnis rebus mecum contulit.*“ („Nicht weniger [danke ich] dem ehrwürdigen, edlen und überaus bekannten Theologen Dr. Heinrich Moller, ein Patrizier Hamburgs, der es, wie gerufen, ertrug die Werke mit mir nochmals durchzusehen und zu korrigieren und dieselben mit vielen bedeutenden Dingen mit mir zu vergleichen.“) Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 8. Siehe zu Moller auch die Ausführungen in Abschnitt 6.2.

¹⁵ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 5.

Dieser Überblick zum Anfertigungsprozess eines Buches im 16. Jahrhundert zeigt deutlich, wie viele verschiedene Arbeitsschritte und Mitarbeiter bis zum fertigen Werk benötigt wurden. Um das Buch überhaupt auf den Markt bringen zu können, musste man in Vorkasse gehen, ehe Geld mit dem Produkt verdient werden konnte. Ein abschließender Punkt in der Fertigung, der das Problem des finanziellen Risikos widerspiegelt, ist die künstlerische Gestaltung der Drucke. Diese nahm in der Zeit Hutters immer weiter ab, um Kosten in der Buchproduktion sparen zu können.¹⁶ Auch bei Hutters Werken zeigt sich größtenteils eine eher schmucklose Gestaltung der Ausgaben. So steckt etwa die analysierte Kreuzfigur auf den Titelblättern der Hamburger Zeit voller Information zu Programm und Methode Hutters, ist vom gestalterischen Aspekt her aber nicht aufwendig in der Fertigung. Erst in der Nürnberger Phase finden sich für die Polyglotten prachtvollere Titelblätter, was aber insgesamt die Ausnahme blieb und bezeugt, dass Hutter auch auf die Wirtschaftlichkeit seiner Arbeiten achtete.¹⁷

7.2. Faktoren für ein wirtschaftlich erfolgreiches Druckerzeugnis

Im zweiten Abschnitt des Kapitels zum Buchdruck ist zu erörtern, welche Faktoren im 16. Jahrhundert zu Erfolg oder Misserfolg eines Werks beitrugen. Hierfür lassen sich vier Faktoren benennen:

- I. Finanzierung und Kalkulation
- II. Innovation und Nachfrage
- III. Qualität und Renommee
- IV. Standort und Vertrieb

Diese Faktoren gilt es weiter ausführen und auf die Arbeit Hutters anwenden. Zum Abschluss steht eine Zusammenfassung, in der die wesentlichen Punkte benannt werden, die letztendlich zum Scheitern der Werke Hutters in wirtschaftlicher Sicht geführt haben.

¹⁶Vgl. Lorck, Handbuch der Geschichte 83.

¹⁷ Dabei findet sich auf den Titelblättern der eingesehenen Exemplare kein Hinweis, wo Hutter diese in Auftrag gegeben hat. Allerdings verweist Georg Wolfgang Panzer in seinem Werk über die Bibeldrucke in Nürnberg auf den Nürnberger Künstler Heinrich Ullrich (1572-1621), auf den eine Variante des Kupferstichs auf dem Titelblatt zum Neuen Testament in zwölf Sprachen zurückgeht. Vgl. Panzer, Geschichte der Nürnbergischen, 178.

I. Finanzierung und Kalkulation

Wie bereits im ersten Abschnitt dieses Kapitels beschrieben, konnte viel Zeit von der Idee zum fertigen Werk vergehen – eine Zeit, in der kein Umsatz mit dem geplanten Werk erzielt werden konnte. Trotzdem mussten Material und Mitarbeiter für das spätere Endprodukt bezahlt werden. Um dennoch Druckerzeugnisse, vor allem in kleineren Druckereien, produzieren zu können, waren Patrone notwendig, die die notwendigen finanziellen Mittel zur Verfügung stellten, um überhaupt in die Produktion gehen zu können. Solche Patrone konnten Landesherrn, Stadträte, kirchliche Würdenträger oder Akademiker und vermögende Bürger sein. Für hebräische Druckereien war es dabei in den lutherischen Gebieten wesentlich einfacher, solche Finanziers zu finden, da hier, wie bereits gesehen, die Hebraistik fest in der theologischen Ausbildung verankert war und das (biblische) Hebräisch als göttliche Ursprache einen hohen Stellenwert genoss.¹⁸ Allerdings wurde das Kapital nicht selbstlos vergeben: Die Patrone erwarteten eine Rückzahlung der gewährten Gelder sowie eine Gewinnbeteiligung.¹⁹ Gerade bei der Einwerbung von Geldern hatte Hutter stets große Erfolge verzeichnen können. Sowohl in Hamburg als auch in Nürnberg konnte er mit seinen Empfehlungsschreiben die Geldgeber zur Finanzierung seiner Projekte bewegen. Hinzu kam später auch sein kaiserliches Privileg, das seine Arbeit als schützenswertes und zu verbreitendes Gut auszeichnete. Für Hamburg ist zudem hervorzuheben, dass seine Werke die ersten vollständig hebräischen Drucke in der Stadt waren und somit den Beginn von Hamburg als neuem Standort der Hebraistik im Norden markierten.²⁰ Dementsprechend war man bereit das huttersche Projekt in Hamburg finanziell zu unterstützen. Dies belegt die Auflistung der Geldgeber im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“, in dem angesehene Personen aus Politik und Kirchen der Stadt erscheinen sowie einige Persönlichkeiten aus dem Umland.²¹ Ausgestattet mit diesen finanziellen Mitteln gelang es Hutter für seine Zeit ungewöhnlich große Projekte in der lutherischen Hebraistik zu starten. Sehr viel prekärer war für Hutter stets die Rückzahlung der gewährten Gelder, da der finanzielle Erfolg meist ausblieb, was verschiedene Ursachen hatte. Ein wichtiger Punkt war die falsche Kalkulation seiner Werke. Schon in den Anfängen litt das Buchdruckerhandwerk darunter, dass man nur schwer die optimalen

¹⁸ Vgl. Burnett, *Christian Hebraism* 115f.

¹⁹ Vgl. Heller, *Further Studies*, 286.

²⁰ Vgl. Behrmann, *Hamburgs Orientalisten*, 2 und Heller, *Further Studies*, 159.

²¹ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 6-8.

Produktionsmengen abschätzen konnte.²² Dabei war die Schwierigkeit, dass die Fertigung eines Buches Wochen und Monate in Anspruch nehmen konnte und es daher kompliziert war, flexibel auf steigende oder fallende Nachfrage zu reagieren. Somit musste am Anfang kalkuliert werden, wie viele Exemplare von einem Werk gedruckt werden sollten, um größtmöglichen Gewinn zu erzielen und möglichst alle gedruckten Arbeiten abzusetzen. Bei Restexemplaren konnten weiterhin Zusatzkosten für die Lagerung der „Ladenhüter“ anfallen. Gerade in der Zeit Hutters war das Problem der Überproduktion von Druckerzeugnissen massiv. Dieses Problem gründet in einem Überangebot an Druckereien und oft in einem Mangel an innovativen Werken, die aufgrund ihres Defizits an neuer Information nicht gekauft wurden.²³ Die Überproduktion an Druckerzeugnissen wurde dabei bereits in der Zeit Hutters als Missstand gesehen, unter dem zunehmend auch die Qualität der Drucke zu leiden hatte.²⁴ Dass Hutter mit einer Überproduktion seiner Werke zu kämpfen hatte zeigt sich schon daran, wie lange sich in Nürnberg der in der Einleitung erwähnte Verkauf der Restexemplare hutterscher Werke nach dessen finanziellen Ruin und Flucht hinzog.

II. Innovation und Nachfrage

Neben Finanzierung und Kalkulation musste ein Druckerzeugnis auf dem Markt vor allem durch seine Innovation hervorstechen. Gefragt war überwiegend das Aktuelle und Neue: Die Leser wollten neue Informationen. Aber auch Neuauflagen bekannter Werke erfreuten sich großer Beliebtheit. Dies erschwerte es den Druckern einzuschätzen, welche Werke sie herausbringen sollten.²⁵ Weiterhin musste bedacht werden, was auf dem überregionalen Markt gefragt war, da der regional angebundene Markt schnell gesättigt war. Allerdings konnte es in dieser Zeit auch zu einer gewissen Angst gegenüber dem Neuen kommen, das nicht auf die Autoritäten der Vorzeit zurückgeht. Daher war nicht selten auch ein Rückbezug auf die alten Autoritäten gewünscht.²⁶ In diesem Spannungsfeld bewegt sich Hutter mit seinen Werken. Dabei waren seine Werke (Editionen der Hebräischen Bibel, Wörter- und Schulbücher) grundsätzlich

²² Vgl. Burkhardt, Das Reformationsjahrhundert, 21.

²³ Als Beispiel hierfür sei auf die kleine Stadt Wittenberg verwiesen, in der um 1600 immerhin 72 Menschen im Druckereigewerbe tätig waren. Vgl. Barge, Geschichte der Buchdruckerkunst, 160.

²⁴ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 173.

²⁵ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 393f.

²⁶ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 429.

nichts Neues, was der Vergleich Hutters mit der Hebraistik seiner Zeit ergeben hat. Allerdings stechen seine Werke durch die innovative Darstellung aus der Masse heraus. Hier ist vor allem die *literae*-Unterscheidung hervorzuheben, aber auch die konsequente Einbettung seiner Arbeiten in das Konzept der *Harmonia linguarum* und die Methode im Wörterbuch „*Cubus alphabeticus*“ sind besondere Merkmale der originellen Arbeit Hutters. Seine Darstellung wurde dabei nicht nur als positives Alleinstellungsmerkmal wahrgenommen. An verschiedenen Stellen äußert sich Hutter über Kritiker, die nicht bereit seien, seine Arbeit zu verstehen und sie deswegen ablehnten.²⁷ Allerdings schienen bereits Hutters Zeitgenossen erkannt zu haben, dass die neue sprachdidaktische Darstellung Hutters nicht rein philologischen Gesichtspunkten folgt und somit eine Nutzung seiner Werke, gerade in der wissenschaftlichen Theologie, erschwert wird.²⁸ Mit seiner Darstellungsart erfüllt Hutter bei aller Kritik das Kriterium, etwas Innovatives geschaffen zu haben. Neben der Innovation musste aber auch eine Nachfrage für das Werk bestehen, um Gewinne erzielen zu können.

Wie bereits im Abschnitt über die Entwicklung der Hebraistik im 16. Jahrhundert vorgestellt, gab es eine gesteigerte Nachfrage nach hebräischen Drucken. Gerade in den protestantischen Gebieten, in denen die Hebraistik fest in die theologische Ausbildung integriert war, war dies spürbar. Besonders beliebt waren dabei Werke zum Erlernen des biblischen Hebräisch: Hebraica-Ausgaben, Grammatiken und Wörterbücher.²⁹ Das Problem für Hutter war, dass er zwar genau solche Werke produzierte, zu seiner Zeit jedoch der Markt gesättigt war und bereits viele Universitäten ihre Lernhilfen erworben hatten. Zwar zeichneten sich die Werke Hutters durch ihre Darstellung aus, allerdings war diese auch problembehaftet, wie bereits an verschiedenen Stellen gesehen. Auch war die Idee als solche nur bedingt innovativ: Der Vergleich mit den Hebraisten der Zeit hat gezeigt, dass Hutter mit seiner Aufarbeitung an bereits bekannte Prinzipien des Hebräischstudiums anknüpfte und lediglich eine neue Gestaltung darbot (siehe Abschnitt 3.5.)

²⁷ So etwa im Vorwort zur „Nürnberger Polyglotte“: „*Huius nostri instituti ratio si forsitan aliquos latuit, qui conatus & labores nostros, iniqua & praepostera censura, tanquam inutiles, stultos, inanes & impossibiles iudicarunt, ut det illis DEUS meliorem mentem, ex animo precor.*“ („Wenn die Vernunft dieses unseres Vorhabens vielleicht für einige verborgen war, die unsere Bemühungen und Arbeiten wegen gehässiger und falscher Kritik als gleichsam unnütz, töricht, bedeutungslos und unmöglich beurteilen, dann bete ich von Herzen, dass Gott jenen einen besseren Verstand geben möge.“) Hutter, *Biblia Sacra*, 5.

²⁸ Vgl. Behrmann, *Hamburgs Orientalisten*, 30.

²⁹ Vgl. Burnett, *Christian Hebrew Printing*, 21.

Weiterhin gab es trotz eines gesteigerten Interesses am Hebräischen einen überschaubaren Kreis von Abnehmern. Hierzu zählen vor allem Universitäten und im kleineren Rahmen auch Schulen. Eine Nachfrage von hebräischen Drucken bei Privatpersonen hielt sich demgegenüber in Grenzen.³⁰ Hervorzuheben ist, dass Hutter bereits den noch relativ jungen Markt Schule nutzte und hierfür produzierte. In seinen Werken betont er immer wieder, für junge Menschen eine neue Sprachdidaktik geschaffen zu haben. Mit dem „ABC Bächlein“ hat er sogar ein Schulbuch für den Sprachenunterricht konzipiert, das Texte der katechetischen Unterweisung enthält, wenn auch nicht den in jener Zeit in der Schulbildung beliebten „Kleinen Katechismus“ Luthers.³¹ Bei der Wahl der Sprache in Hutters Werken ist die Verwendung des Deutschen hervorzuheben, das im ausgehenden 16. Jahrhundert zunächst in der Schule einen immer höheren Stellenwert erlangte.³²

Dennoch blieb das Problem, dass in jener Zeit den hebräischen Drucken mehr Absatz zugetraut wurde, als sie tatsächlich hätten erreichen können. Bei vielen Druckern der Zeit, wie auch Hutter, lag dies in der Hochschätzung des Hebräischen als göttliche Ursprache begründet, die dazu verleitete aus einer im weitesten Sinn theologischen Motivation heraus Werke herauszubringen und dabei den tatsächlichen Bedarf an Druckerzeugnissen zu ignorieren oder wissentlich zu übergehen. In der Folge gab es immer wieder Ankündigungen von Autoren und Druckereien zu hebräischen Werken, die jedoch aufgrund vorangegangener finanzieller Misserfolge in diesem Bereich nicht verwirklicht wurden.³³ Dass angekündigte Werke nicht in den Druck gehen, findet sich auch in den Vorworten zu Hutters Werken. Bei den hebräischen Bibeln der Zeit waren, auch aufgrund der Kosten, eher Teilausgaben der wichtigsten biblischen Bücher als Vollbibeln gefragt.³⁴ Dies berücksichtigte auch Hutter, der mit dem Psalter begann und immer wieder einzelne biblische Bücher mit besonderem Druckbild oder als Polyglotte herausbrachte. Für seine Zeit und konfessionelle Herkunft ungewöhnlich startete er aber auch des Öfteren Großprojekte, die an der mangelnden Nachfrage scheiterten.

Wenn die Herausgabe von hebräischen Werken bereits mit Schwierigkeiten verbunden war, so galt dies umso mehr für jüdische Werke, die Hutter nutzte und für eine christliche Leserschaft als nutzbringend betrachtete, was darauf schließen lässt, dass er

³⁰ Vgl. Giesecke, Der Buchdruck, 251.

³¹ Vgl. Flood, The book in Reformation, 73.

³² Vgl. Flood, The book in Reformation, 67.

³³ Vgl. Heller, Further Studies, 285.

³⁴ Vgl. Volz, Bibel und Bibeldruck, 36.

möglicherweise selbst die Herausgabe solcher Werke in Betracht zog.³⁵ Ab Mitte des 16. Jahrhunderts war im deutschen Reichsgebiet die Herausgabe solcher Bücher auf katholischer Seite aufgrund des *Index Librorum Prohibitorum* und auf lutherischer Seite aufgrund der Wirkung der „Judenschriften“ Luthers erschwert, wobei hier, wie schon in Kapitel fünf gesehen, ein differenziertes Bild der Rezeption der „Judenschriften“ innerhalb der lutherischen Theologie zu sehen ist.³⁶ Hinzu kamen Bestimmungen des Kaisers zur Herausgabe jüdischer Werke im Reich.³⁷ Somit gab es im deutschen Reichsgebiet strenge Zensurbestimmungen für die Veröffentlichung jüdischer Werke. Die Bücher sollten vor allem nichts vermeintlich „Schädliches“ für Christen enthalten, weshalb entsprechende Stellen gestrichen werden mussten.³⁸ Zudem musste auch die konfessionelle Frage bedacht werden: Wie bereits im Abschnitt über das Verhältnis von Judentum und Hebraistik im 16. Jahrhundert gesehen, gab es immer wieder den Vorwurf der „Judaisierung“, der erhoben wurde, wenn das andere konfessionelle Lager zu viele jüdische Werke erlaubte und nutzte.³⁹ Neben der Zensur war es weiterhin mühsam, geeignete Mitarbeiter zu finden, da es Juden durch das Zunftwesen erschwert wurde, im Bereich der Druckereien zu arbeiten.⁴⁰ Wenn es trotz all dieser Widrigkeiten gelang ein jüdisches Werk herauszubringen, so war hierfür nur ein geringer Umsatz wegen der mangelnden Nachfrage zu erwarten. Vor diesem Hintergrund ist zu bezweifeln, dass Hutter mit seinem Vorhaben jüdische Bücher zu edieren Erfolg gehabt hätte.

III. Qualität und Renommee

Neben der Finanzierung, Kalkulation und Findung einer gefragten Innovation waren auch die Qualität des Drucks sowie das Renommee von Druckerei und Autor ein

³⁵ Siehe hierzu: Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 12 und Öffentlich Außschreiben, 12-14. Die im „Derekh ha-Kodesh“ und „Öffentlich Außschreiben“ genannten Textgruppen lassen darauf schließen, dass Hutter diese nutzte und möglicherweise herausbringen wollte. Hierzu gehören auch jüdische Texte, wobei unsicher ist, ob in diesem Kontext die Erwähnung der Kabbala auf jüdische Originale oder christliche Interpretationen zu beziehen ist (siehe auch Abschnitt 5.4.1. und 5.4.2.).

³⁶ Zudem konnte für die lutherische Hebraistik im ausgehenden 16. Jahrhundert eine Nutzung jüdischer Quellen beobachtet werden wie beispielsweise bei Johannes Avenarius, Michael Neander, Valentin Schindler und eben auch Elias Hutter.

³⁷ Vgl. Burnett, *German Jewish Printing*, 510.

³⁸ Vgl. Burnett, *German Jewish Printing*, 519.

³⁹ Vgl. Burnett, *The Regulation*, 340.

⁴⁰ Vgl. Burnett, *German Jewish Printing*, 523-525.

wichtiger Faktor für den Absatz eines Werks. Aufgrund des bereits erwähnten Problems der Überproduktion von Druckerzeugnissen im ausgehenden 16. Jahrhundert und der damit verbundenen nachlassenden Qualität vertraute man beim Kauf von Werken auf größere bereits etablierte Betriebe. Diese waren schon länger für ihre anhaltend qualitativ hochwertigen Drucke bekannt und dominierten somit den Markt. Im konkreten Fall der hebräischen Drucke im deutschen Sprachgebiet äußert sich dies darin, dass es zwei dominierende Druckereien gab: Zum einen der Wittenberger Betrieb von Johann Crato (gest. 1578), in dem 75 hebräische Drucke entstanden, sowie die von Johann Froben (1460-1527) begründete Druckerei in Basel, in der 31 Werke zum Hebräischen ediert wurden.⁴¹ Demgegenüber hatten es kleine Betriebe schwer sich zu behaupten. So konnte etwa die Druckerei von Johann Sachse in Hamburg, in der Hutter drucken ließ und die sich im Gegensatz zu den Großdruckereien auf das Hebräische spezialisiert war, nur sechs Werke über einen kurzen Zeitraum veröffentlichen. Diese Lage war kennzeichnend für die Produktion von hebräischen Drucken in ganz Europa: Von 677 Druckereien, die zwischen 1501 und 1660 hebräische Drucke herausbrachten, konnten lediglich 40 Betriebe mehr als zehn Werke vorweisen.⁴² Gegen die Dominanz der großen Betriebe war es für Hutter schwer sich durchzusetzen. Allerdings konnten auch solche Betriebe finanzielle Misserfolge produzieren.⁴³ Im Vergleich mit den größeren Druckereien fällt zudem auf, dass Hutter es sich erschwerte einen hohen Gewinn zu erzielen, da er nur auf Hebräisch druckte und somit keine Ausweichmöglichkeiten hatte. In den großen Betrieben waren hebräische Druckerzeugnisse stets nur ein „Nebengleis“.

Neben dem Ruf des Druckbetriebs trug aber auch der Ruf des Autors zur Einschätzung der Qualität und damit zu den Verkaufszahlen bei. Gekauft wurden vor allem Arbeiten von bereits hoch angesehenen Hebraisten, die meist als Universitätsprofessoren tätig waren. Dagegen mied man die Arbeiten eher unbekannter Autoren.⁴⁴ Hutter selbst hatte hier den Vorteil, dass er mit seiner Tätigkeit an der Universität Leipzig und am Hofe des sächsischen Kurfürsten werben konnte, was auch in einigen Vorworten seiner Werke geschah.⁴⁵ Auch seine Empfehlungen verweisen auf die fachliche Kompetenz Hutters.

⁴¹ Vgl. Burnett, Christian Hebrew Printing, 22. Dort findet sich auch eine genaue Auflistung der Druckereistandorte und ihrer Produktion hebräischer Werke.

⁴² Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 201.

⁴³ Vgl. Burnett, Christian Hebrew Printing, 23.

⁴⁴ Vgl. Burnett, Christian Hebrew Printing, 28.

⁴⁵ Zudem wurde sich an Hutter als Leipziger Professor über seine Zeit an der Universität hinaus erinnert. So wird etwa in einem an der Groninger Universitätsbibliothek aufgefundenen Exemplar des „*Novum*

Hinderlich dürfte jedoch in späterer Zeit sein andauernder finanzieller Misserfolg gewesen sein.

Im Zusammenhang von Druckereibetrieben und Autoren ist darauf hinzuweisen, dass Hutter im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ auf die Quellen seiner Arbeit verweist, die aus den angesehensten Verlagsorten⁴⁶ für hebräische Drucke stammen sowie den angesehensten Hebraisten⁴⁷ der Zeit zugeordnet werden können. Somit transportiert Hutter einen qualitativen Anspruch nach außen, wenn er seine Arbeit auf solche Quellen zurückführt (siehe hierzu insbesondere Abschnitt 9.3.). Zudem ist dieses Vorgehen auch für die Vermarktung der Arbeiten wichtig: Hutter verweist auf die Nutzung von qualitativ hochwertigen Bibeleditionen des gesamteuropäischen Markts, die von ihm genutzt wurden, um nun ein Produkt zu schaffen, das diesen Standard aufnimmt und sogar auf dem heimischen Markt erwerbbar ist.

Ein weiterer Aspekt, der Autor und Werk als qualitativ hochwertig und somit anschaffenswert auszeichnete, war ein Privileg. Ein Privileg war im Druckgewerbe eine frühe Form des Urheberrechts: Werke mit Privileg durften nicht von anderen Betrieben nachgedruckt werden.⁴⁸ Ursprünglich wurde das Privileg nur vom Kaiser, später auch von Landesherrn, Stadträten oder Kirchgemeinden verliehen.⁴⁹ Universalen Anspruch im Reich und höchstes Ansehen hatte aber nur das kaiserliche Privileg,⁵⁰ das auch Hutter für seine Werke vorweisen konnte. Diese positive Zuwendung zum Autor bzw. der Druckerei hatte aber auch einen politischen Charakter: Durch die Verleihung eines Privilegs konnte reglementiert werden, welche Informationen zugänglich gemacht wurden.⁵¹ Das kaiserliche Privileg für die Arbeiten Hutters kennzeichnete dessen Werke nicht nur als schützenswertes Gut, sondern trug wohl auch dazu bei, dass er trotz seines finanziellen Misserfolgs in Hamburg⁵² auch in Nürnberg eine Druckerei und

Testamentum Harmonicum“ (1602) in einer handschriftlichen Notiz im Einband darauf verwiesen, dass das Werk auf „*Elias Hutterus, Lingua Hebr. Prof. Lipsiensis*“ zurückgehe.

⁴⁶ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 4.

⁴⁷ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 11.

⁴⁸ Dieser Aspekt wird in den Bittschreiben Hutters an den Kaiser zur Erteilung eines Privilegs deutlich von 1581 deutlich: „[...] leicht köndte Imitiret, nachgedruckt, mißbraucht, Vorfelschet, Vorhindert, geendert, und zu nichte gemacht werden / Gelangt demnach an Ewer Röm. Kai. Mat. p. mein underthenigst und gantz demütigst bitten, dieselben geruhen mich und meine Erben, dieses Wercks halben, mitt einem Kaiserlichen *Privilegio*, also zu versehen, das hinder Mein und Meiner Erben außdrücklichen Consens Willen und meinung [...]“.

⁴⁹ Vgl. Eisenhardt, *Staatliche und kirchliche Einflußnahmen*, 311f.

⁵⁰ Vgl. Giesecke, *Der Buchdruck*, 449.

⁵¹ Vgl. Giesecke, *Der Buchdruck*, 446.

⁵² Zudem verschwieg Hutter wohl bestmöglich seinen finanziellen Misserfolg in Hamburg. In seinen Werken gibt er nicht sich selbst die Schuld am bisherigen Scheitern, sondern Menschen, die seine Arbeit nicht verstehen wollten und ihn hintergingen. So schreibt Hutter eindrücklich im Vorwort zu seinem

Buchhandlung mit Krediten der Stadt gründen konnte. Unter den Werken Hutter's gibt es trotz Privileg auch Ausgaben, die nicht auf ihn verweisen, wie die 1603 bei Georg Ludwig Froben (1566-1645) erschienene Ausgabe des „*Cubus alphabeticus*“. Dies ist damit begründet, dass Froben nach dem Misserfolg Hutter's in Hamburg dessen Werke aufkaufte und somit berechtigt war, diese unter seinem eigenem Namen zu veröffentlichen.⁵³

IV. Standort und Vertrieb

Neben den bereits dargestellten Faktoren konnte auch der Standort darüber entscheiden, welchen Absatz ein Werk fand. Wichtig war auch die Organisation des Vertriebs der Druckerzeugnisse. Mit der Produktion seiner Werke im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation hatte es Hutter mit dem wichtigsten und zugleich am härtesten umkämpften Markt für Drucke der christlichen Hebraistik in Europa zu tun. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstanden hier 60 % aller Werke zur christlichen Hebraistik in Europa.⁵⁴ Im Zuge der Reformationsbewegungen und der dadurch bedingten weiteren Festigung und Ausbreitung der Hebraistik stieg der Bedarf an hebräischen Drucken im deutschen Reichsgebiet.⁵⁵ Die höchste Produktion solcher Drucke in der Reformationszeit wurde dabei im späten 16. Jahrhundert erreicht – die Zeit, in der auch Hutter mit seiner Arbeit begann. Dieser Anstieg der Produktion bedeutete aber nicht, dass auch alle Werke tatsächlich gebraucht wurden. Vielmehr ist dies ein Kennzeichen der bereits erwähnten Überproduktion jener Zeit.

Für die Wahl des Produktionsstandortes ist eine Anbindung an einen direkten Abnehmer, wie etwa eine Universität, aber auch Schulen, von Vorteil. Zudem war es gut, einen Hebräischprofessor im Betrieb zu haben, der die nötigen Kontakte vermitteln konnte.⁵⁶ Hutter war zwar als Professor in Leipzig tätig gewesen, zum Zeitpunkt der

„ABC Bächlein“: „Ob ich mich nu wol einer sehr schweren sachen unterfangen / darüber ich dann nicht wenig mühe / arbeit / zehrung / unkosten und unglück außgestanden / wil geschweigen / der manchfaltigen unbillichen *praejudicien*, *censuren*, heimlichen und öffentlichen neids / haß / verachtung / schimpffs / spots / so ich umb erforschung solcher löblichen kunst von freunden unnd feinden / hab in mich fressen müssen / welches ich zu eyfern und zuverantworten an seinen ort gestellt haben wil.“ Hutter, ABC Bächlein, 4.

⁵³ Vgl. Panzer, Geschichte der Nürnbergischen, 174.

⁵⁴ Vgl. Burnett, Christian Hebrew Printing, 17.

⁵⁵ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 195.

⁵⁶ Vgl. Burnett, Lutheran Christian Hebraism, 443.

Veröffentlichung seiner ersten Werke lag dies jedoch fast ein Jahrzehnt zurück. Es scheint daher eher unwahrscheinlich, dass er zu diesem Zeitpunkt viele universitäre Kontakte hatte. Die Standortwahl Hutters ist durchaus positiv einzuschätzen: Auch wenn in Hamburg und Nürnberg keine Universitäten ansässig waren, so gab es doch in Hamburg mit der Gelehrtenschule des Johanneums, in der auch Hebräisch gelehrt wurde,⁵⁷ einen Abnehmer und in Nürnberg wiederum lag in unmittelbarer Nähe die Altdorfer Akademie, an der ebenfalls Hebräisch gelehrt wurde.

Neben dem regionalen Markt mussten Druckbetriebe jener Zeit aber auch den überregionalen Markt im Blick haben, um dauerhaft Gewinne erzielen zu können. Hierzu zählte nun nicht nur der gesamtdeutsche, sondern auch der europäische Markt.⁵⁸ Um diesen zu erreichen, war es wichtig, einen Standort mit guten Netzwerken und Handelsbeziehungen zu haben. Von daher trug auch die Mobilität im Druckgewerbe zum Erfolg bei: Um einen möglichst hohen Absatz zu erzielen, wechselten Arbeiter und Drucker häufig die Standorte.⁵⁹ Somit dürfte es in Nürnberg auch nicht überrascht haben, dass Hutter im Anschluss an Hamburg und Naumburg in jener Stadt neu begann. Erleichtert wurde dieser Standortwechsel durch die territoriale Zerteilung des Reichs: In nahezu jedem Territorium des Reichs fand sich Arbeit für Drucker, da sich im deutschen Gebiet nicht die großen Zentren herausbildeten. Zudem war eine enorme Mobilität unter Druckern in ganz Europa selbstverständlich und ermöglichte so etwa die Verbreitung von neuen Techniken und Erkenntnissen im Druckgewerbe.

Hutters Wahl der Standorte war dabei ausgezeichnet: Hamburg und Nürnberg hatten hervorragende Handelsbeziehungen und die für den überregionalen Handel notwendigen Anbindungen. Während Nürnberg dabei ein bereits fest etablierter Standort für Druckerzeugnisse war,⁶⁰ gewann in Hamburg das Druckgewerbe erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an Bedeutung.⁶¹ Mit Hutter entstanden in Hamburg in der Druckerei von Johann Sachse und später auch von Ernst Jandeck die ersten

⁵⁷ Vgl. Seligmann, *Die Hebräischen Drucke*, 9. Weiterhin war es für Hutter ein Leichtes, Kontakte zum Johanneum herzustellen, befand sich doch unter seinen im „Derekh ha-Kodesh“ erwähnten Mitarbeitern Joachim Wermer, der von 1566-1575 Subrektor an der Gelehrtenschule war. Vgl. Meyer, *Geschichte des Hamburgischen Schul- und Unterrichtswesens*, 116. Recherchen haben ergeben, dass sich im Besitz der Bibliothek des Johanneums nur noch eine huttersche polyglotte Psalterausgabe von 1602 befindet. Dieses Werk stammt aus der Nürnberger Zeit Hutters. Da es keine Quellen dazu gibt, wann dieses Werk erworben wurde, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob dies darauf hindeutet, dass geschäftliche Beziehungen Hutters zum Johanneum über die Hamburger Zeit hinaus bestanden.

⁵⁸ Vgl. Burnett, *Christian Hebraism*, 207.

⁵⁹ Vgl. Lorck, *Handbuch der Geschichte*, 80.

⁶⁰ Vgl. Flood, *The book in Reformation* und Burnett, *Christian Hebrew Printing*, 18.

⁶¹ Vgl. Lappenberg, *Zur Geschichte*, XXXVII.

hebräischen Drucke der Stadt.⁶² Somit konnte Hutter einen noch nicht besetzten Markt in der Hanse- und Reichsstadt für sich beanspruchen. Weiterhin waren auch die Handelsbeziehungen Hamburgs für den Vertrieb seiner Werke ideal: Neben dem deutschen Markt im Norden wurden Druckerzeugnisse oft auch in den skandinavischen Ländern bereitgestellt.⁶³ In Skandinavien breitete sich dabei im Vergleich zum deutschen Raum das Buchdruckergewerbe aufgrund einer geringeren Bevölkerungsdichte und somit auch kleinerer Nachfrage nur langsam im 16. Jahrhundert aus.⁶⁴ Daher ergingen immer wieder Aufträge an deutsche Druckereien. Mit der Reformation in den skandinavischen Ländern stieg auch hier die Nachfrage nach hebräischen Drucken, die oft durch deutsche Druckerzeugnisse befriedigt wurde. Eigene hebräische Druckereien in Schweden und Dänemark kamen erst im 17. Jahrhundert auf.⁶⁵ Ein erster Kontakt Hutters mit dem dänischen König Friedrich II. ist bereits im Vorwort zu seinem „Derekh ha-Kodesh“ belegt.⁶⁶ Weitere Hinweise, dass Hutters Werke auch in den skandinavischen Ländern vertrieben werden sollten, finden sich zudem in der Nürnberger Zeit. In der Nordlandreise, die der Rat der Stadt Nürnberg zum Vertrieb der Werke Hutters plante, werden auch Dänemark und Schweden aufgeführt.⁶⁷ In dieser Zeit ist zudem ein Kontakt mit dem dänischen König Christian IV. (1577-1648) belegt. Dieser bestellte im September 1600 Werke bei Hutter, die ihm jedoch nicht geliefert wurden, weshalb der Rat der Stadt Nürnberg nun schlichtend auftreten musste und eine Zustellung der hutterschen Werke zusicherte.⁶⁸ Über Skandinavien hinaus gibt es weitere Belege, dass Hutter auch den europäischen Markt

⁶² Vgl. Lappenberg, Zur Geschichte, XLIV. Beide Drucker hatten aber wie Hutter keinen dauerhaften Erfolg gehabt. Johann Sachse verließ mit dem Misserfolg des hutterschen Programms ebenfalls die Stadt. Die Drucktypen Hutters überließ er Ernst Jandeck, der, nach Tätigkeit in Greifswald und Rostock, zwischen 1592 und 1595 30 Drucke in Hamburg herausbrachte, wobei er sich im Gegensatz zu Sachse nicht auf Hebräisch allein konzentrierte. Allerdings konnte sich auch Jandeck, unabhängig von Hutter, nicht dauerhaft als Drucker behaupten. Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 335f.

⁶³ Vgl. Fudge, Commerce and Print, 32.

⁶⁴ Vgl. Lorck, Handbuch der Geschichte, 153-157.

⁶⁵ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 197.

⁶⁶ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 6.

⁶⁷ Vgl. Nürnberger Regesten Nr. 2516-2519.

⁶⁸ Vgl. Nürnberger Regesten Nr. 2516. Eine Recherche in der „Königlichen Bibliothek“ in Kopenhagen hat ergeben, dass einige Werke Hutters ihren Weg nach Dänemark fanden. Hierzu gehört etwa das Neue Testament in zwölf Sprachen (hiervon auch einzelne biblische Bücher wie Markus und Mattäus), die „Nürnberger Polyglotte“ (dabei auch wieder einzelne biblische Bücher des Werks wie Genesis), eine Polyglotte zum Psalter, das „ABC Büchlein“, „Derekh ha-Kodesh“ sowie Psalter und Daniel aus der Hamburger Zeit. Diese Werke können ihrem ursprünglichen Besitz her aber frühestens der Bibliothek von König Friedrich III. (1609-1670) zugeordnet werden. Ob die Werke schon zu Lebzeiten Hutters ihren Weg nach Dänemark fanden, muss offen bleiben. Das einzige Werk aus dem Umkreis Hutters, das direkt mit Christian IV. in Verbindung gebracht werden kann, ist die „Hamburger Polyglotte“, die auf den Hutter-Mitarbeiter David Wolder zurückgeht, der den hebräischen Text des „Derekh ha-Kodesh“ nutzte. Ob Wolder nun durch Hutter den Kontakt zum Dänenkönig fand, kann nicht beantwortet werden.

für seine Werke angestrebt hatte, die in seiner Vorstellung der gesamten Erdenbevölkerung die neue Kommunikation durch die göttliche Ursprache Hebräisch ermöglichen sollten. So muss es etwa einen Kontakt nach Frankreich gegeben haben. Zumindest verfügen einige Werke der Nürnberger Zeit über das Privileg des französischen Königs Heinrich IV. (1553-1610), wie etwa das „*Psalterium Harmonicum*“ (1602) und „*Novum Testamentum Harmonicum*“ (1602). Weiterhin hatte Hutter in seinem „ABC Bächlein“ eine Spalte offen gelassen, in der zur Ergänzung eine weitere europäische Sprache stehen sollte und bei den Polyglotten in der Nürnberger Zeit fügte er zu seiner Tetrade der Sprachen weitere europäische Sprachen hinzu. Neben dem Willen für den europäischen Markt zu produzieren und Empfehlungen von Patronen, die in den Handelsnetzwerken der Zeit zum Vertrieb gebräuchlich waren,⁶⁹ musste der Autor und Drucker aber auch selbst tätig werden, um den Vertrieb der Werke voranzubringen.

Wichtig für die Bewerbung der eigenen Werke war die Listung von Titeln in den Messkatalogen der Leipziger und Frankfurter Buchmessen. Gerade auf diesen Messen konnte ein großes Publikum im deutschen, aber auch im europäischen Raum, gewonnen werden. Eine Sichtung der Leipziger Messekataloge,⁷⁰ in denen immerhin zwei Drittel der hebräischen Drucke des deutschen Sprachgebiets aufgeführt waren,⁷¹ hat für den Zeitraum des Wirkens Hutters ergeben, dass unter den „*Libri Protestantium Theologorum*“ die Hamburger Psalmenausgabe und der „Derekh ha-Kodesh“ geführt wurden (im Katalog für die Herbstmesse 1586 und 1587). Die Werke werden dabei mit den vollständigen Titeln gelistet, die auf die innovative Methode und den nicht eigens gelisteten „*Cubus alphabeticus*“ verweisen. Die Werke Hutters waren in dieser Zeit aber nicht die Einzigen zur christlichen Hebraistik, was das Überangebot der hebräischen Drucke kennzeichnete. Parallel zur Psalmenausgabe wird die „*Biblia Sacra Hebraicè, Graecè & Latinè*“ (Genf, 1586)⁷² aufgeführt. Eine Polyglotte in drei Sprachen die auf den französischen Gelehrten Franciscus Vatablus (1498-1547) zurückgeht, der als

⁶⁹ Vgl. Fudge, Commerce and Print, 10.

⁷⁰ Die hier gesichteten Messekataloge gehen auf Georg Willer (gest. 1593/94) zurück, der beim Erstellen der Kataloge die Titel der Frankfurter Buchmesse übertrug, da die Bücher meist von Frankfurt nach Leipzig gebracht wurden. Somit wurden die im Leipziger Katalog aufgeführten Titel wohl auch in Frankfurt am Main gelistet. Vgl. Wedow, Die Rolle, 48f.

⁷¹ Vgl. Burnett, Christian Hebraism, 211.

⁷² Voller Titel: „*Biblia Sacra Hebraicè, Graecè & Latinè. Latina interpretatio duplex est, altera vetus, altera nova; cum annotationibus Francisci Vatabli, Hebraicae linguae quondam Lutetiae Professoris Regii. Omnia cum editione Complutensi diligenter collata, additis in margine, quos Vatablus in suis annotationibus nonnunquam omiserat, idiotismis, verborumque difficiliorum radicibus.*“

Begründer der neuzeitlichen christlichen Hebraistik in Frankreich gilt. Diese Bibel verfügt zudem über einen Randapparat, der für den hebräischen Bibeltext die dreiradikaligen Wurzeln bei unregelmäßig gebildeten Verben aufführt. Dass eine Polyglotte eines katholischen Gelehrten, der bereits verstorben war, im protestantischen Raum verlegt wurde, zeigt an, dass man großes Vertrauen in das Renommee des Autors setzte, was als Garant für die Hochwertigkeit des Werks galt. Zusammen mit dem „Derekh ha-Kodesh“ wird die „*Sacra Biblia Hebraea*“ (Wittenberg, 1587) geführt, wobei Herausgeber und Druckerei nicht genannt werden. Es zeigt sich allerdings, dass Hutters Werke zum Hebräischen nur eine Option in der Zeit waren und man leicht auf andere Werke zurückgreifen konnte.

Werke aus der Nürnberger Phase fehlen demgegenüber vollständig. Dabei ist anzunehmen, dass Hutter in Hamburg nur als Autor tätig war und somit die Druckerei, in der er produzieren ließ, sich um eine Werbung für die Werke bemüht hat. Dagegen war Hutter in Nürnberg als Autor, Drucker und Buchhändler größtenteils allein für den Vertrieb seiner Werke verantwortlich. Dabei vernachlässigte Hutter wohl die Werbung für seine Arbeiten, obwohl gerade in Nürnberg die für den lutherischen Raum seltenen Großprojekte der Hebraistik entstanden.⁷³ Positiv kann Hutter zugestanden werden, dass er seine Druckerzeugnisse in einer eigenen Buchhandlung vertrieb, was den Vorteil hatte, dass er sich nicht dem Verhandlungsdruck externer Buchhändler beugen musste, die zur Erzielung des maximalen Gewinns die Preise drückten.⁷⁴ Die eigene Buchhandlung war aber nur ein Vorteil, wenn man bereit war, sich um Werbung und Vertrieb der eigenen Werke zu bemühen.

7.3. Hutters Vertriebsnetzwerke im Jahr 1587

Für das Jahr des Erscheinens des „*Derekh ha-Kodesh*“ kann eine Übersicht zu den Geschäftskontakten Hutters erstellt werden. Dies ist möglich aufgrund der Quelle „*Epistolarum libellus*“⁷⁵ – eine Sammlung von Briefen und Empfehlungen an Hutter, die sich über dessen Werk äußern. Darunter finden sich beispielsweise die Gutachten

⁷³ Bei dieser Einschätzung gilt es aber auch zu bedenken, dass in den Messekatalogen nicht immer alle Werke, die angeboten wurden, auch gelistet wurden. Vgl. Wedow, Die Rolle, 47.

⁷⁴ Vgl. Lorck, Handbuch der Geschichte, 172.

⁷⁵ Voller Titel: „*Epistolarum libellus, in quo continentur aliquot magnorum et doctorum virorum literae, quibus iudicium Elianis Bibliis, Cubo & aliis eius operibus, breviter exponitur.*“

Kurfürst Augusts I. sowie der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Neben Schreiben über die philologischen Arbeiten Hutters finden sich Hinweise über seine Herstellung von Horoskopen und hebräischer Kalendarien. Ziel dieser Briefsammlung war es wohl im Jahr des Erscheinens des hutterschen Hauptwerks, Werbung für Hutters Tätigkeit zu machen und sein Renommee als Gelehrter zu betonen. Dementsprechend findet sich nur eine Auswahl von Briefen, die gemäß der Zielsetzung dieser Sammlung allesamt positiv über das Werk Hutters berichten.

Bei der Analyse der Geschäftskontakte wird sich zeigen, wie die zuvor herausgearbeiteten Faktoren zum Vertrieb von Druckerzeugnissen sich konkret bei Elias Hutter widerspiegeln. Wichtig sind vor allem die Kontakte, auf die Hutter innerhalb Hamburgs zurückgreifen konnte. Diese Kontakte reichten überwiegend in den Norden des deutschen Reichgebiets. Hervorzuheben sind die Hansestadt Lübeck, das Herzogtum Schleswig, das Herzogtum Braunschweig-Lüneburg, die Universitätsstadt Rostock und das Herzogtum Pommern. Aber Hutters Kontakte waren nicht auf den Norden allein begrenzt. Bedeutende Kontakte bestanden zudem zu seiner sächsischen Heimat, die er bereits in seiner Zeit an der Universität Leipzig sowie am Hofe des sächsischen Kurfürsten aufgebaut hatte. Weiterhin sind auch Kontakte wichtig, die Hutter als Gelehrter seiner Zeit mit anderen Gelehrten hergestellt hatte, die etwa zu einem Austausch von Arbeiten führten. Ein dritter wichtiger Punkt ist, dass Hutters Patrone und Mitarbeiter dessen Arbeiten weiterempfahlen und Hutter auch darum bemüht war, eigenständig neue Kontakte mit entsprechenden Multiplikatoren aufzubauen. Die im Folgenden ausgeführte Analyse der Schreiben im „*Epistolarum libellus*“ wird dies verdeutlichen. Auch wird sich zeigen, dass der Markt derer, die an Hutters Werken Interesse bekundeten, überschaubar war und sich vor allem aus kirchlichen Amtsträgern, Lehrern (Universitäten und Schulen) sowie vereinzelt Privatpersonen zusammensetzte – die breite Öffentlichkeit wurde von den Arbeiten Hutters, entgegen seiner Hoffnungen, nicht angesprochen. Geordnet nach Regionen können nun folgende Kontakte aufgeführt werden.

- Herzogtum Braunschweig-Lüneburg: Zunächst ist der Kontakt zu Vitus Buscherus (gest. 1596)⁷⁶ zu nennen, der als Prediger an St.-Georgi in Hannover tätig war. Der Kontakt wurde vermittelt vom Hutter-Mitarbeiter Johannes Hennecken (1540-1595, latinisiert Hennichius), der zudem Hauptpastor an St.-

⁷⁶ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 14f.

Jakobi in Hamburg war und als einer der engsten Mitarbeiter im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ aufgeführt wird.⁷⁷ Neben Buscherus ist zudem Henricus Garberus (gest. 1609)⁷⁸ zu erwähnen, der ebenfalls Prediger an St.-Georgi war und mit Hennecken im Kontakt stand und so auf das Werk Hutters aufmerksam wurde.⁷⁹

Neben den Predigern in Hannover ist auch Andreas Nolthius (1536-1597)⁸⁰ hervorzuheben, der in der Hansestadt Einbeck an der Schule St. Alexandri tätig war und über den Gebrauch der Werke Hutters an dieser Einrichtung berichtet. Ungewöhnlich an dem Schreiben ist, dass es auf das Jahr 1588 datiert, obwohl die Sammlung laut Titelblatt 1587 erschien. Vermittelt wurde der Kontakt auch hier wieder vom Hutter-Mitarbeiter Hennecken. In diesem Zusammenhang ist zudem Johann Velius (1545-1631)⁸¹ zu nennen, der ab 1570 als Prediger an St.-Jakobi in Einbeck wirkte und später als Superintendent die Aufsicht über das Schulwesen der Stadt innehatte.

- Hansestadt Lübeck und Herzogtum Schleswig: Aus der Hansestadt Lübeck finden sich in der Briefsammlung zwei Prediger, die Hutters Werke nutzten. Zunächst ist Georg Barth (gest. 1595)⁸² zu nennen, der an der Aegidienkirche wirkte. Weiterhin ist Hermann Lipstorp (1565-1610)⁸³ zu erwähnen, der aus Lübeck stammte und zum Zeitpunkt seines Schreibens noch Student an der Universität Rostock war. Dort brachte ihm sein Hebräischprofessor Nikolaus Goniäus, auf den noch einzugehen sein wird, das Werk Hutters näher. Lipstorp selbst sollte nach seiner Tätigkeit als Lehrer und Rektor am Berliner Gymnasium zum Grauen Kloster ab 1596 als Diakon in der Kirche St.-Petri in Lübeck wirken. Neben kirchlichen Amtsträgern ist weiterhin eine Privatperson unter den Lübeckern aufgeführt: der Jurist Johann Lubbechius (1537-1585).⁸⁴ Dieser war interessiert Hebräisch zu erlernen und nutzte hierfür die Werke

⁷⁷ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 7. Pastor Hennecken wurde vor allem als gebildeter Mann geschätzt, der Interesse an der Vermittlung von Bildung hatte und etwa vor seiner Tätigkeit in Hamburg als Lehrer in Braunschweig tätig war. Vgl. Schade, Die Hauptpastoren, 74.

⁷⁸ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 33.

⁷⁹ Hennecken selbst war vor seiner Zeit in Hamburg Lehrer, Kantor und Rektor der Ägidien Schule zu Braunschweig, womit sich hier die Verbindung der Personen zueinander recht gut nachvollziehen lässt.

⁸⁰ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 27-30.

⁸¹ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 31-33.

⁸² Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 70f.

⁸³ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 58f.

⁸⁴ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 17-19.

Hutters. Der Kontakt wurde erneut durch den Hutter-Mitarbeiter Hennecken ermöglicht.

Aus dem nahe gelegenen Herzogtum Schleswig wird in der Briefsammlung Georg Crusius (1544-1619) erwähnt.⁸⁵ Crusius stammte aus Hannover und war zunächst als Prediger in Kotzenbüll tätig, später als Propst von Eiderstedt. Die Nutzung der hutterschen Werke zum Übersetzen des Hebräischen wurde ihm ebenfalls durch den Hutter-Mitarbeiter Hennecken nahegelegt.

- Universität Rostock: Hutters Kontakt zur Theologischen Fakultät der Universität Rostock ging wohl über die Ausstellung eines Gutachtens im Jahr 1584 hinaus.⁸⁶ Ein lebendiger Austausch Hutters mit Angehörigen der Fakultät ist darüber hinaus anzunehmen, begegnen doch immerhin gleich zwei Professoren der Rostocker Fakultät in der Briefsammlung Hutters.

Zunächst sei der bereits erwähnte Nikolaus Goniäus⁸⁷ genannt, der von 1577-1589 als Hebräischprofessor in Rostock tätig war und etwa den hutterschen *Cubus* und Psalter nutzte. Als zweiter Theologieprofessor wird Valentin Schacht (gest. 1607)⁸⁸ aufgeführt, der über David Wolder, ein Mitarbeiter Hutters, der Prediger an St.-Petri in Hamburg⁸⁹ war und Theologie in Rostock studierte, mit Hutter im Kontakt stand und dessen Werke nutzte.

- Herzogtum Sachsen-Weimar und Grafschaft Hohnstein: Besonders interessant ist, wie die Kontakte Hutters in das nicht in unmittelbarer Nähe zu Hamburg gelegene Herzogtum Sachsen-Weimar zustande kamen. Hervorzuheben ist dabei zunächst Christoph Hammer (1550-1597), der Professor für orientalische Sprachen an der Universität Jena im Herzogtum Sachsen-Weimar war.⁹⁰ In seinem Schreiben an Hutter berichtet er von seiner Hochschätzung gegenüber dem hutterschen Werk. Interessant ist, wie der Kontakt ermöglicht wurde. Hammer berichtet in dem Schreiben, dass er von Georg Tetze das Programm der hutterschen Arbeiten zugesandt bekommen habe. Jener Georg Tetze war wiederum ein Mitarbeiter Hutters und als Prediger in Stralsund tätig.⁹¹ Hammer war nun so begeistert von den Arbeiten Hutters, dass er dessen Programm

⁸⁵ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 64-70.

⁸⁶ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 34f.

⁸⁷ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 39-41.

⁸⁸ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 54f.

⁸⁹ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 7.

⁹⁰ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 72-74.

⁹¹ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 6.

zugleich weiter schickte, u. a. nach Wittenberg, an Edo Hildericus (1553-1599), der Rektor, Theologie- und Hebräischprofessor an der Akademie Altdorf bei Nürnberg war, weiterhin an einen nicht weiter bestimmbaren Heinrich Simon aus Wernigerode sowie an Michael Neander, dem bereits erwähnten Lehrer an der Klosterschule Ilfeld in der Grafschaft Hohnstein (siehe Abschnitt 3.4.).

Von diesen angeschriebenen Personen gibt es in der Briefsammlung Hutters ein Zeugnis von Michael Neander. Neander schrieb dieses im August 1585, das Schreiben Hammers geht auf den April desselben Jahres zurück. Somit könnte sich dieses Schreiben auf die Tätigkeit von Hammer zurückführen lassen. In seinem Schreiben erwähnt Neander aber auch, dass er von Peter Monau (1551-1588), der kaiserlicher Leibarzt in Prag war, auf das Werk Hutters aufmerksam gemacht wurde. Monau wiederum kannte das Werk Hutters von den Bittschreiben Hutters an den Kaiser in Prag, um ein Privileg zu erwirken. Monau wird weiterhin als Unterstützter Hutters am Hof des Kaisers im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ erwähnt.⁹² Neander selbst berichtet in seinem Werk, dass er von Hutters Werk begeistert sei und auf weitere Unterstützung seiner Arbeit hoffe. Das Schreiben kann leider nicht belegen, ob Neander als Lehrer, der selbst philologische Werke herausbrachte, das Werk Hutters im Unterricht verwendete oder Ansätze Hutters für eigene Arbeiten nutzte.

- Kurfürstentum Sachsen: Auch in die sächsischen Heimat Hutters, in der er als Universitätsprofessor in Leipzig und Privatlehrer am Hofe des sächsischen Kurfürsten tätig war, bestanden weiterhin Kontakte. Dabei sei zunächst Bartholomäus Scultetus (1540-1614) erwähnt, der Stadtrichter und Bürgermeister in Hutters Heimatstadt Görlitz war. Scultetus erwarb als interessierter Laie das Werk Hutters.⁹³

Sehr viel interessanter ist jedoch Hutters Kontakt zu Adam Bohoritsch (1520-1598).⁹⁴ Bohoritsch stammte aus der Mark Krain, die sich im heutigen Slowenien befand, und studierte in Wittenberg, wo ihn vor allem Melanchthon prägte. Er wirkte nach seinem Studium als Leiter protestantischer Schulen in seiner Heimat. In dieser Tätigkeit forderte er – ähnlich wie Hutter für das Deutsche – eine stärkere Berücksichtigung der Muttersprache Slowenisch ein.

⁹² Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 6. Weiterhin gibt es in der Briefsammlung Hutters auch ein Schreiben von Monau an ihn, siehe: Hutter, Epistolarum libellus, 78f.

⁹³ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 21-26.

⁹⁴ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 46f.

Zum Zeitpunkt des Schreibens an Hutter befindet sich Bohoritsch in Wittenberg, um sich dort nach seiner Schultätigkeit vermehrt der Aufgabe zu widmen seine philologischen Forschungen in Werken zu veröffentlichen. Der Kontakt zu Hutter ist vor allem als ein Gelehrtenaustausch zu verstehen. Bohoritsch selbst war daran interessiert, das Slowenische ins Verhältnis zu den *tres linguae sacrae* zu setzen und hatte mit Hutter hierfür einen idealen Gesprächspartner. Hutter wiederum war mit seinem Polyglotten-Programm überaus an den Forschungen Bohoritschs zur slowenischen Sprache interessiert. Hutter brachte bei der „Nürnberger Polygotte“ auch eine Fassung mit Slowenisch heraus.⁹⁵

- Herzogtum Pommern: Bereits in seiner Zeit beim sächsischen Kurfürsten nahm Hutter eigenständig Kontakt zu Personen im Herzogtum Pommern auf. Er schrieb etwa an Constantin Oesler, den herzoglichen Leibarzt in Stettin.⁹⁶ Dieser bekundete Interesse an Hutters Arbeit und sicherte ihm Unterstützung für die Verbreitung seines Programms zu. Dabei wird deutlich, dass auch Hutter selbst ein Interesse hatte Multiplikatoren für seine Werke zu erreichen, um einen erfolgreichen Vertrieb zu ermöglichen.
- Frankfurt am Main: Hutter hatte Kontakt zum evangelischen Theologen Casidoro Reina (1520-1594), der aus Spanien stammte und nach seiner Flucht vor der dortigen Inquisition ab 1571 in Frankfurt am Main lebte, wo er als Seidenhändler tätig war. Er blieb allerdings an Theologie und Philologie interessiert und veröffentlichte 1589 eine Übersetzung der Bibel ins Spanische. In seinem Schreiben an Hutter berichtet er von seiner Nutzung des hutterschen Psalters.⁹⁷
- Island: Der wohl am weitesten reichende Kontakt Hutters im gesamteuropäischen Raum geht nach Island zum Bischof von Hólar, Gudbrand Thorlakson bzw. Guðbrandur Þorláksson (1541-1627).⁹⁸ Ermöglicht wurde der Kontakt erneut durch den Hutter-Mitarbeiter Hennecken. Der isländische Bischof war philologisch interessiert und übersetzte die Lutherbibel ins Isländische. Am Werk Hutters schätzte er vor allem dessen „*Cubus alphabeticus*“ und berichtet von seinen Plänen ein solches Werk auch für das

⁹⁵ Zur weiteren Zusammenarbeit von Hutter und Bohoritsch siehe den Aufsatz von Heinrich Kunstmann: „Slawisches um die Nürnberger Bibeldrucke Elias Hutters.“

⁹⁶ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 84-87.

⁹⁷ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 62f.

⁹⁸ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 76f.

Isländische zu erstellen. Darüber hinaus existiert in der Briefsammlung auch ein Schreiben eines Predigers derselben Gemeinde (Skagafjörður) mit Namen Gislaus Jonas.⁹⁹

- Hamburgs Hauptkirchen: Die Prediger der Hauptkirchen in Hamburg waren nicht nur wichtig, um Hutter bei seiner Arbeit zu unterstützen und Kontakte zum Vertrieb herzustellen, auch waren sie wohl daran beteiligt, dass Hutters Arbeiten von den Gemeinden erworben wurden. Bei der Analyse alter Inventarbücher und Bibliothekskatalogen der Hamburger Hauptkirchen konnte ausgemacht werden, dass Werke von Hutter anzutreffen waren. Dabei auch aus der Nürnberger Zeit, was nahelegt, dass die Kontakte über die Zeit in Hamburg hinausgingen (siehe hierzu Abschnitt 9.2.).

7.4. Fazit: Warum scheiterte das Werk Hutters?

Die Ausführungen zu den Faktoren, die zum wirtschaftlichen Erfolg oder Misserfolg eines Druckerzeugnisses im späten 16. Jahrhundert beitragen konnten, haben gezeigt, dass die Entscheidungen Hutters ambivalent zu beurteilen sind. Welche Punkte haben im Wesentlichen dazu beigetragen, dass sein Unternehmen finanziell gescheitert ist? Drei Aspekte sind für die Beantwortung dieser Frage ausschlaggebend:

- Überproduktion: Offenbar schätzte Hutter die Nachfrage zu seinen Werken höher ein, als sie tatsächlich war. Bei der Kalkulation der zu produzierenden Mengen leitete ihn wohl eher seine Motivation allen Menschen die göttliche Ursprache Hebräisch nahezubringen, als eine genaue Studie des Marktes und der bereits vorhandenen Werke. Die im „*Epistolarum libellus*“ aufgeführten Kunden der Werke Hutters belegen eine recht überschaubare Zielgruppe von kirchlichen Amtsträgern und Gelehrten. Zwar bestachen seine Werke durch eine innovative Darstellung des Hebräischen, das somit leichter erschlossen werden konnte, jedoch waren seine Ausgaben nicht so neu, dass man sie sich unbedingt hätte anschaffen müssen, um an neue bzw. aktuelle Informationen zu gelangen. So ist beispielsweise die *literae*-Unterscheidung in ihrer Darstellung innovativ, das

⁹⁹ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 81-83.

Grundprinzip aber aus den Grammatiken heraus bekannt, in denen es bereits Übersichten zur Unterscheidung von *Radicales* und *Serviles* gab.

- Qualität der Inhalte: Hutter brachte für seine Zeit hochwertige Ausgaben heraus, jedoch hatten sie den Mangel, dass sie nicht rein philologischen Gesichtspunkten folgten, sondern vom theologisch-spekulativen Grundprinzip Hutters her geleitet waren. Deutlich wird dies, wenn er in seinem Neuen Testament in zwölf Sprachen Beispiele gibt, wie biblische Texte abgeändert wurden, damit sie sich dem Konzept der Sprachenharmonie folgend entsprechen. Aber auch die sprachdidaktische Analyse des Bibeltexts im „Derekh ha-Kodesh“ hat gezeigt, dass sein Programm in die Methodik eingeflossen ist, ohne dass dies ausreichend gekennzeichnet wurde. Ein Gebrauch der Werke Hutters in der wissenschaftlichen Theologie, in der solche Arbeiten den größten Absatz fanden, wurde somit erschwert.
- Mangelhafter Vertrieb: Hutter war offensichtlich zu wenig an den geschäftlichen Abläufen seiner Unternehmung interessiert. Sowohl in Hamburg als auch in Nürnberg standen hervorragende Netzwerke zum Vertrieb der Druckerzeugnisse auf dem deutschen und europäischen Markt zur Verfügung. Während Hutters Geldgeber und Mitarbeiter immer wieder darum bemüht waren diese zu nutzen und den Verkauf der Arbeiten voranzubringen, damit die gewährten Kredite zurückgezahlt werden konnten, zeigt sich am Beispiel des Leipziger Messekatalogs und der Episode um den dänischen König Christian IV., dass sich Hutter insbesondere in der Nürnberger Phase seines Schaffens zu sehr aus den geschäftlichen Abläufen heraushielt. Ob dies daran lag, dass Hutter alles seiner Idee von der Verbreitung des Hebräischen zur Sicherung einer neuen Form der Kommunikation unterordnete, wie in der Forschungsliteratur angenommen wird, kann an dieser Stelle nicht weiter verifiziert werden.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Zu dieser Einschätzung Hutters siehe vor allem Kunstmann, *Slavisches*, 167 und Panzer, *Geschichte der Nürnbergischen*, 175. Die hier vorgenommenen Einschätzungen zu Hutter werden in späteren Beiträgen zitiert, wie etwa bei Klinkow, *Spielkartenmakulatur*, 124f.

Kapitel III: Die editionsgeschichtliche Analyse

8. Hutters Umgang mit biblischen Texten in der Nürnberger Polyglotte

Bevor dargestellt wird, welche Quellen Elias Hutter in der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ (1587) verwendete und wie sich diese bei der Edition seiner Ausgabe der Hebräischen Bibel widerspiegeln, ist vorzuführen, wie Hutter innerhalb seiner eigenen Arbeiten mit dem hebräischen Text verfährt. Hierzu wird anhand der „Nürnberger Polyglotte“ (1599) untersucht, ob sich Hinweise zum Umgang mit dem Text finden und wie sich diese äußern. Die „Nürnberger Polyglotte“ ist, auch wenn sie „nur“ den Pentateuch beinhaltet und somit unvollständig blieb, die bedeutendste mehrsprachige Arbeit Hutters zum Alten Testament. Weiterhin ist auf die in der Forschung verbreiteten Kritik zu den Polyglotten Hutters einzugehen, auf die hier noch mal kurz verwiesen sei. Eberhard Nestle (1851-1913) hielt über Hutters Polyglotte zum Neuen Testament in zwölf Sprachen fest:

„Das Merkwürdigste aber an dem Buche ist die Keckheit, mit welcher Hutter alle diese Übersetzungen, um sie einander näher zu bringen, behandelte und umgestaltete [...]“¹

Weiterhin sei auch auf die Einschätzung von Georg Wolfgang Franz Panzer (1729-1805) verwiesen, der schon vor Nestle zu folgendem Urteil über Hutters Polyglotten gelangt:

„Zum Beschluß merke ich noch an, daß, wenn Hutter allenfalls mit seinen Polyglotten einen Nutzen hätte stiften können, er solchen dadurch, daß er alle Uebersetzungen, die er geliefert, durch seine eigenmächtigen, durch die Grille einer lieblichen Harmonie veranlaßten Veränderungen selbst gehindert, und seine mit so vielen Kosten besorgte Bibelausgabe beynahe völlig unbrauchbar gemacht habe.“²

Die hier aufgeführte Kritik wurde seither immer wieder angebracht, aber bisher nicht an konkreten Beispielen festgemacht.³ Dass diese Kritik nicht unberechtigt ist, ergibt sich bereits aus den Werken Hutters. So beschreibt Hutter etwa ganz offen im Vorwort des

¹ Nestle, Polyglottenbibeln, 534.

² Panzer, Geschichte der Nürnbergischen, 181.

³ Die Aufnahme der Einschätzung von Nestle findet sich (ohne Verweis, dass Nestle an dieser Stelle nur über Hutters polyglottes Neues Testament schreibt) bei: Klein, Am Anfang, 291. Die Einschätzung von Panzer wurde übernommen bei: Kunstmann, Slavisches, 170 und Klinkow, Spielkartenmakulatur, 127.

zweiten Bandes seines Neuen Testaments in zwölf Sprachen, das ebenfalls auf das Jahr 1599 datiert, dass Änderungen in den verschiedensprachigen Bibeltexten nötig gewesen seien, um die verschiedenen Sprachen gemäß seines Konzepts einer *Harmonia linguarum* einander näher zu bringen. So heißt es bei Hutter:

„Als hab ich die fürnembsten Punct und mängel / so sich hin und wider gefunden / nach möglichkeit restituirt und zu rechte gebracht / hiemit unvorfänglich anzeigen wollen / Damit / wenn ein fromb Christlich Hertz darüber kompt / sich nicht stosse / Sondern so vil desto mehr sich in Gott / mit uns frewe und tröste [...] daß wir ohne Brillen mit eignen Augen sehen [...] was uns unser HERR und Heiland Jesus Christus auß der Schoß seines himlischen Vatters geoffenbaret / unnd zum Schatz der ewigen Seligkeit verlassen [...].“⁴

Sein Vorgehen führt Hutter entsprechend im Vorwort an einigen Beispielen vor. Für die „Nürnberger Polyglotte“ zum Alten Testament fehlt jedoch ein solches Zeugnis Hutters über seine Tätigkeit. Gemäß seiner Konzeption müsste in der zu untersuchenden Polyglotte das Hebräische Grundlage für die anderen Sprachen sein. Ziel der Polyglotten Hutters war es, gemäß der Sprachenharmonie, zum einen auf religiöser Ebene das Hebräische als göttliche Ursprache vorzuführen, in der sich die „wahre“ göttliche Offenbarung findet und zum anderen auf didaktischer Ebene aufzuzeigen, dass sich die Sprachen in ihrer Struktur auf das Hebräische zurückführen lassen. Bei der Untersuchung des Textes in der „Nürnberger Polyglotte“ wird, wie schon im zweiten

⁴ Hutter, *Novum Testamentum* 2, 66. Im Übrigen hat Hutter dieses Vorgehen nicht nur für seine Polyglotte des Neuen, sondern auch für das Alte Testament vorgesehen. Hierzu schreibt er: „Und so das Alte Testament soll zu recht gebracht werden / wie dann nechst Gott wol sein kan / müssen aber zehen tausendt Mängel angezeigt / restituirt und zu recht gebracht / und in künfftiger zeit jedermann zu nutz unnd trost / so Gott will / communicirt werden.“ Hutter, *Novum Testamentum* 2, 66. Der hier beschriebene Umgang mit dem Alten Testament lässt vermuten, dass Hutter schon bei früheren Bibelausgaben den Text abänderte. Ein weiteres eindrückliches Zeugnis Hutters darüber, dass die Unterschiede in den verschiedenen Textzeugen der Bibel einen Makel darstellen, der zu beseitigen ist, findet sich im „Öffentlich Außschreiben“. Dabei führt Hutter sehr ausführlich seine negative Einschätzung der Textabweichungen bei Bibeleditionen aus: „Die *Versiones* aber belangend / ob dieselben schon im Anfang von ihren *Interpretibus* und *Authoribus*, sonder allen zweiffel treulich und fleissig Verdolmetscht seyn / finden sich doch inn denselben allen / auch in den besten Exemplaren / nicht ein Hundert oder Tausendt / sondern wol Hundert tausent und mehr *Diversitates*, da auß Uberey lung der arbeit / Faulheit / Nachlässigkeit und Übersehen der Schreiber / Correctoren / Setzer / Drucker / wie das einen Namen haben mag / oftmals nicht allein schlechte Buchstaben / Punct und *Accent*, sondern auch gantze wörter / Verß und Capitel / in einer und andern Sprachen / außgelassen / hinein geflickt / versetzt und verändert seyn. Dadurch dann ein einfältiger *Studiosus Pietatis & Linguarum*, oftmals dermassen *ossendirt* und für den Kopff geschlagen wirdt / daß er nicht weiß / wo er daheime ist / unnd wie er auß dem *Labyrinth* unnd Irrgang solcher widerwertigen Dolmetschungen kommen solle [...]. Und ist solche[s] [...] von Relgions sachen und schweren Artickeln des Glaubens / *pro & contra disputiren*, und der Welt zu nutz / heyl und trost / etwas fruchtbarlichs handeln und schliessen soll / nicht die geringst ursache / daß alle dinge den Krebsßgang gewinnen / und zu keinem rechten Schluß / Friede und Einigkeit können gebracht werden.“ Hutter *Öffentlich Außschreiben*, 61-63. In der Ausführung gibt Hutter indirekt auch ein weiteres Argument für Textänderungen an: Da die Unterschiede der Bibeleditionen auf menschlichen Fehlern beruhen, die nun zur Uneinigkeit bei der Auslegung führen, sei eine Abänderung zur Sicherung der Einheit legitim.

Teil des sprachdidaktischen Kapitels, die Bileam-Perikope (Num 22-24) als Basis zum Vergleich genutzt. Folgende Leitfragen bestimmen dabei die Analyse:

- I. Im Abschnitt 2.2.2. des sprachdidaktischen Kapitels wurde festgehalten, dass es im „Derekh ha-Kodesh“ keine wesentlichen Abweichungen vom Masoretischen Text gibt. Gilt dies nun auch für die Nürnberger Polyglotte? Ist somit Hebräisch die Basis bei der Zusammenstellung der vielsprachigen Bibel?
- II. In Abschnitt 2.2.2. hat sich zudem gezeigt, dass zwei Textvarianten des „Derekh ha-Kodesh“ ausgemacht werden können. Wie spiegeln sich diese in der „Nürnberger Polyglotte“ wider?
- III. In der „Nürnberger Polyglotte“ verwendet Hutter ebenfalls die Methode der *literae*-Unterscheidung. Gibt es dabei nun Änderungen und Verbesserungen gegenüber den in Abschnitt 2.2.2. und 2.3. festgestellten Mängeln an dieser Methode?
- IV. Wie gestaltet sich der Umgang mit den weiteren „heiligen“ Sprachen – Altgriechisch, Latein, Deutsch – bei Hutter? Welche Textabweichungen gegenüber den (vermuteten) Textzeugen sind festzuhalten? Sind die Abweichungen der sprachtheologischen Konzeption Hutters geschuldet?

Bei den Textvergleichen werden folgende Textgrundlagen herangezogen:

- Der hebräische Bibeltext der Polyglotte wird mit der „*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh“ verglichen. Dabei werden die in Kapitel 2.2.2. erwähnten Textvarianten herangezogen, um diese mit Hilfe des dritten Textzeugen „Nürnberger Polyglotte“ ins Verhältnis setzen zu können.
- Beim Abgleich des griechischen Textes ist die Schwierigkeit, dass für die Septuaginta sehr viele Textzeugen belegt sind. Von daher kann auf keinen „Standardtext“ zum Vergleich zurückgegriffen werden. Weiterhin muss bei der Analyse berücksichtigt werden, ob Textabweichungen auf Textabänderungen Hutters beruhen oder in der schwierigen Textüberlieferung der Septuaginta begründet liegen. Um die Textabweichungen zunächst einordnen zu können, wird der griechische Text des „*Codex Vaticanus*“ zur Grundlage genommen, der für das zu betrachtende Buch Numeri den besten Textzeugen darstellt.⁵ Der Text des *Vaticanus* wurde zudem in Druckausgaben der Septuaginta zur Zeit Hutters verwendet, wozu etwa die 1587 erschienene „Sixtina“ gehört. Um zu klären, wie

⁵ Vgl. Schäfer, Benutzerhandbuch, 99. Weiterhin auch: Wevers, Text History, 66f. Wevers hebt die gute Qualität des „*Codex Vaticanus*“ für Numeri etwa im Vergleich zum Text im Deuteronomium hervor.

sich die von diesem „Hauptstrom“ abweichenden Textstellen einordnen lassen, wird die kritische Ausgabe der Septuaginta nach John William Wevers (1919-2010) herangezogen mit dem entsprechenden Begleitmaterial des Göttinger Septuaginta-Unternehmens.

Als zeitgenössische Vergleichsausgabe wird die „*Biblia Regia*“ herangezogen, die zwischen 1569 und 1572 erschien und in der Antwerpener Druckerei von Christoph Plantin (1527-1598) unter Leitung von Benedictus Arias Montanus (1527-1598) realisiert wurde. Der Name dieser Bibeledition leitet sich davon ab, dass sie unter dem Patronat des spanischen Königs Philipps II. (1527-1598) entstanden ist. Die Polyglotte umfasst acht Bände (Band 1-4 AT, Band 5 NT, Band 6 AT und NT in Ursprache, Band 7-8 biblisches und philologisches Lexikon).⁶ Die Polyglotte zum Alten Testament umfasst die Sprachen Hebräisch, Aramäisch, Latein und Griechisch. An dieser Stelle zeigt sich auch wieder die Leistung Hutters ein ähnliches Polyglottenprojekt im protestantischen Raum realisieren zu wollen. Das Anliegen der „*Biblia Regia*“⁷ war es eine verbesserte Alternative zur Complutensischen Polyglotte (1514-1517) zu bieten. Eine mögliche Kenntnis der „*Biblia Regia*“ bei Hutter ist aus mehreren Gründen anzunehmen. Zunächst wird Antwerpen, der Ort an dem die „*Biblia Regia*“ in den Druck ging, im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ als einer der Druckorte angegeben, von denen Hutter seine Quellen bezog.⁸ Weiterhin wird Arias Montanus, der ein katholischer Theologe und Orientalist war, an zwei Stellen des hutterschen Werks erwähnt. Zum einen gibt es bei der Auflistung der Textzeugen zur Polyglotte von Ps 117,1 bei den lateinischen Versionen ein Verweis auf Arias Montanus, zum anderen findet er lobende Erwähnung im Vorwort der Psalmenausgabe Hutters.⁹ Weiterhin ist festzuhalten, dass diese Polyglotte an den Wirkorten Leipzig, Rostock und Hamburg ausfindig gemacht werden konnte (siehe Abschnitt 9.1. und 9.2.2.). In der Forschung wird zudem angenommen, dass Hutter den Targum der „*Biblia Regia*“ bei der Erstellung

⁶ Für eine genaue inhaltliche Aufstellung der acht Bände siehe: Rekers, Benito Arias Montano, 53.

⁷ Voller Titel: „*Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece & Latine. Sacrorum Bibliorum Tomus Primus.*“

⁸ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 4.

⁹ Vgl. Hutter, Sefer Tehilim, 5.

seiner „Nürnberger Polyglotte“ genutzt hat.¹⁰ Diese Indizien legen nahe, dass Hutter diese Bibleedition verwendet hat (siehe Abschnitt 9.3.).

- Für den lateinischen Text wird zum Vergleich eine Vulgata-Ausgabe von 1567 herangezogen, die wie schon die „*Biblia Regia*“ in der Antwerpener Druckerei von Christoph Plantin realisiert wurde.¹¹ Der Vorteil beim lateinischen Text ist, dass dieser seit dem Konzil von Trient zunehmend vereinheitlicht wurde. 1589 kam es zu einer ersten Revision und Vereinheitlichung des Textes unter Papst Sixtus V. (1585-1590). Schließlich sollte aber erst 1592 mit der „*Vulgata Clementina*“, so genannt, weil sie unter Papst Clemens VIII. (1592-1605) herausgebracht wurde, die maßgebliche Revision zur Vulgata erscheinen.¹² Interessant beim Abgleich ist nun auch die Frage, ob Hutter die Bibelausgabe der römisch-katholischen Kirche übernimmt oder ob sich eigene Übersetzungsansätze erkennen lassen.
- Für den Abgleich des deutschen Bibeltextes in der „Nürnberger Polyglotte“ wird der Text der Lutherbibel von 1545 herangezogen. Dabei stellt sich nun die Frage, ob Hutter als Lutheraner diese Bibelausgabe übernimmt oder einen eigenen Entwurf vorlegt, der philologisch exakter ist. Zumindest ist belegt, dass Hutter die lutherische Bibel durchaus schätzte.¹³ Als Bibelübersetzer wird Luther bei der Polyglotte zu Ps 117,1, die im Vorwort der „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ abgedruckt ist, angegeben. Weiterhin fanden katechetische Texte Luthers ebenfalls Berücksichtigung im „ABC Bächlein“ Hutters, wobei die dort genutzten Bibeltexte wie etwa der Dekalog von der Lutherbibel abweichen.

Am Ende dieses Kapitels steht eine Zusammenfassung, in der die zuvor formulierten Leitfragen auf Grundlage des Textvergleichs beantwortet werden.

¹⁰ Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, The ‘Jewish’ Rabbinic Bibles, 193 und Staalduine-Sulman / Tanja, Christian Arguments, 210;219.

¹¹ Voller Titel: „*Biblia ad vetustissima exemplaria castigata. Quid in horum Bibliorum castigatione praestitum sit, subsequens praefatio latiùs indicabit.*“

¹² Vgl. Fischer, Der Text, 174. Auf die erste Edition 1592 folgte eine zweite im Folgejahr und eine dritte im Jahr 1598.

¹³ Vgl. Hutter, Sefer Tehilim, 5f.

8.1. Der hebräische Bibeltext

Beim Vergleich des hebräischen Textes der „Nürnberger Polyglotte“ (1599) mit dem zuvor erschienenen „Derekh ha-Kodesh“ (1587) soll zunächst auf Fragen der äußeren Gestalt eingegangen werden. Im Anschluss hieran erfolgt der Vergleich der Texte auf inhaltlicher Ebene. Hierzu wird auf die beiden in Abschnitt 2.2.2. festgehaltenen „Versionen“ des „Derekh ha-Kodesh“ einzugehen sein. Zum einen soll die Frage beantwortet werden, ob Hutter methodisch Veränderungen an seinem Konzept der *literae*-Unterscheidung vornahm, welche eine Verbesserung der in Abschnitt 2.2.2. festgehaltenen Kritikpunkte darstellen würden. Zum anderen soll geklärt werden, ob sich mit der „Nürnberger Polyglotte“ als einem dritten Zeugen des hebräischen Textes bei Hutter klären lässt, in welchem Verhältnis die beiden Textvarianten des „Derekh ha-Kodesh“ zueinander stehen. Dabei bezeichnet Variante I den Text gemäß der Ausgabe im Besitz der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ und Variante II kennzeichnet die Textgestalt des „Derekh ha-Kodesh“ im Besitz der „Dalman-Sammlung“.¹⁴

8.1.1. Vergleich der äußeren Gestalt der hebräischen Bibeltexte

In der „Nürnberger Polyglotte“ verzichtet Hutter auf eine Einteilung der Kapitel und Verse mittels hebräischer Buchstaben, wie noch im „Derekh ha-Kodesh“ geschehen. Die Kapitel- und Verseinteilung erfolgt nun durch modern-arabische Ziffern, allerdings ist der Name des biblischen Buches auch in der „Nürnberger Polyglotte“ in Hebräisch angegeben. Das Druckbild der *literae*-Unterscheidung in *Radicales* und *Serviles* wurde beibehalten. Im Gegensatz zu den Ausgaben des „Derekh ha-Kodesh“ ist das Druckbild in der „Nürnberger Polyglotte“ sehr viel gedrungen. Buchstaben und Zeilenabstände sind zudem verkleinert. Dies erklärt sich wohl damit, dass eine Polyglotte vorliegt und möglichst viel Text auf einem begrenzten Raum dargestellt werden musste. Dieses Druckbild wirkt sich allerdings negativ auf die Qualität des Drucks aus. So ist es etwa an einigen Stellen schwierig, die Konsonanten, insbesondere die hochgestellten

¹⁴ Beide Ausgaben lassen sich mithilfe des Titelblatts auf das Jahr 1587 datieren. Obwohl bei der Ausgabe im Besitz des Doms und des „Dalman-Instituts“ die Titelblätter fehlen, konnte eine eindeutige Zuordnung mittels einer vollständigen Ausgabe im Besitz der Greifswalder Universitätsbibliothek für das Dom-Exemplar und durch eine vollständige digitale Ausgabe der Österreichischen Nationalbibliothek für das Dalman-Exemplar erfolgen.

Petitbuchstaben, eindeutig zu identifizieren (siehe Abb. 64 auf S. 537 im Abbildungsverzeichnis). Weiterhin kann es in der „Nürnberger Polyglotte“ schwerfallen, einen Buchstaben als *Radicalis* oder *Servilis* zu identifizieren (siehe Abb. 65 auf S. 537 im Abbildungsverzeichnis). Besonders bei den Konsonanten ך, ך, ך ist es oftmals mühsam zu entscheiden, ob der Buchstabe als Outline-Form gedruckt wurde. Das gedrungene Druckbild der Polyglotte Hutters stellt somit eine Erschwernis für die eindeutige Darstellung seiner Methode der *literae*-Unterscheidung dar, die ohne ein klares Druckbild an Qualität einbüßt. Weiterhin sind Probleme mit dem Druck in der „Nürnberger Polyglotte“ nicht nur bei Konsonanten, sondern auch bei Punktation und Akzentsetzung zu erkennen (siehe Abb. 66 auf S. 537 im Abbildungsverzeichnis). In Folge des kompakteren Druckbildes in der „Nürnberger Polyglotte“ finden sich die längeren *linea maqqeph*, sowie die in die Länge gezogenen Konsonanten zum Erhalt des Blocksatz wesentlich seltener.

Trotz der angebrachten Kritik am schlechteren Druckbild der „Nürnberger Polyglotte“ kann allerdings auch auf ein Beispiel in Num 22,18 verwiesen werden, bei dem im „Derekh ha-Kodesh“ das schlechtere Druckbild zu sehen ist (siehe Abb. 67 auf S. 537 im Abbildungsverzeichnis).

8.1.2. Inhaltlicher Vergleich der hebräischen Bibeltexte

In diesem Abschnitt gibt es zunächst eine Auflistung der Abweichungen innerhalb der drei Bibelausgaben, die am Ende zusammenfassend ausgewertet werden.

- Num 22,17: In der „Nürnberger Polyglotte“ wird bei קָבַח auf die Wurzel קבב verwiesen. Dabei folgt die Polyglotte der Darstellung in Variante I des „Derekh ha-Kodesh“. Dagegen ist die Wurzel in Variante II nicht erkennbar, da dort das ה nicht als *Servilis* angezeigt ist (siehe Abb. 68 auf S. 538 im Abbildungsverzeichnis).
- Num 22,27: Der Fehler um אָתָּן, der in Variante I und II des „Derekh ha-Kodesh“ in unterschiedlicher Weise auftritt, wurde in der Nürnberger Polyglotte korrigiert (siehe Abb. 69 auf S. 538 im Abbildungsverzeichnis). Bei der Darstellung der Wurzel von אָתָּן folgt die Nürnberger Polyglotte Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ und verweist auf die Wurzel אָתָּן. Diese ist allerdings nicht im hutterschen *Cubus* mit der entsprechenden Bedeutung angegeben. Unter אָתָּן

findet sich das Bedeutungsfeld „Hart / Harrigkeit / Starck / Mechtig.“ Dagegen wäre es zutreffender gewesen auf die in der Variante II verwendete Wurzelrekonstruktion zurückzugreifen. Dabei wurde הָאָתוֹן auf die Wurzel אתה zurückgeführt. Die Wurzel findet sich im *Cubus* mit den entsprechenden Bedeutungen „Kommen / Herzunahen / eine Eselin / Der / Den /die / das.“ Somit entscheidet sich Hutter gegen die Darstellungsweise, die besser in sein Gesamtkonzept gepasst hätte.

Ein weiteres Beispiel für eine solche fehlerhafte Wurzelrekonstruktion, die in der „Nürnberger Polyglotte“ von Variante I gegen die korrekte Version in Variante II übernommen wurde, findet sich beim Wort עָרִי (z. B. Num 22,8). In der Nürnberger Polyglotte wird immer auf die Wurzel שרה verwiesen, obwohl an dieser Stelle die Angabe der Wurzel שרר, wie in Variante II des „Derekh ha-Kodesh“ geschehen, korrekt wäre.¹⁵ In Abschnitt 2.2.2. wurde bereits dargestellt, dass sich Hutter bei den Einträgen im *Cubus* unsicher war, welcher Wurzel der Vorzug zu geben ist.

- Num 22,35: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich die korrekte Angabe von אָלֶיךָ wie in Variante I des „Derekh ha-Kodesh“. Variante II ist an dieser Stelle jedoch fehlerhaft (siehe Abb. 70 auf S. 538 im Abbildungsverzeichnis).
- Num 23,6: Die „Nürnberger Polyglotte“ folgt bei der Darstellung von עֲלֶתוֹ Variante II des „Derekh ha-Kodesh“ und verweist somit im Gegensatz zu Variante I auf die korrekte Wurzelrekonstruktion עלה an dieser Stelle (siehe Abb. 71 auf S. 538 im Abbildungsverzeichnis).
- Num 23,12: Auffallend ist, dass an dieser Stelle alle drei Textausgaben eine falsch vokalisierte *nota accusativi* enthalten. Ebenso findet sich in allen drei Textausgaben in Num 23,18 bei וְשָׁמַע der Fehler, dass ein Schewa anstelle des korrekten Chatef Patach gesetzt wurde. Diese Fehler sind möglicherweise ein Hinweis auf eine verwendete Bibelausgabe Hutters.
- Num 23,30: Das am Ende von בְּמִזְבֵּחַ weggelassene Patach findet sich nur in Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ und wird in Variante II und in der

¹⁵ Allerdings findet sich diese Wurzelrekonstruktion nicht durchgängig in Version II. So stehen etwa in Ex 18,21 שרר und שרה nebeneinander. In Ex 18,25 steht wiederum nur שרה. Interessant ist weiterhin, dass sich dieses Nebeneinander der rekonstruierten Wurzeln in Ex 18 in Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ findet, während in der „Nürnberger Polyglotte“ an diesen Stellen nur auf die Wurzel שרר verwiesen wird. Offenstichtlich gab es bei Hutter und seinen Mitarbeitern Unsicherheiten, was die Rückführung des Wortes עָרִי auf eine Wurzel anbelangt.

„Nürnberger Polyglotte“ korrekt dargestellt (siehe Abb. 72 auf S. 539 im Abbildungsverzeichnis).

- Num 24: Im gesamten Kapitel finden sich keine Abweichungen innerhalb der drei Textausgaben. Allerdings fällt auf, dass sich Variante I und II des „Derekh ha-Kodesh“ erheblich in der Zeilenaufteilung unterscheiden.

Als Ergebnis dieser Textbetrachtungen ist festzuhalten, dass die „Nürnberger Polyglotte“ keine Veränderungen am hebräischen Text erkennen lässt. Methodisch hat sich ebenfalls keine Änderung innerhalb des Druckbildes ergeben. Hutter hält weiterhin an der *literae*-Unterscheidung in unveränderter Form fest. Wie schon im zweiten Abschnitt des sprachdidaktischen Kapitels festgehalten, wird auch bei der „Nürnberger Polyglotte“ nicht auf den engen Zusammenhang von *literae*-Methode und „*Cubus alphabeticus*“ verwiesen, obwohl dies für die optimale Nutzung unerlässlich ist. Mit der „Nürnberger Polyglotte“ war Hutter zudem bemüht, den Text zu verbessern: Es finden sich weniger Druckfehler als im „Derekh ha-Kodesh“. Besonders deutlich wird dies etwa am Beispiel דָּרְכֵי חַיִּים in Num 22,27.

Hinsichtlich der Frage, in welchem Verhältnis Variante I und II des „Derekh ha-Kodesh“ zueinander stehen, zeigt sich bei dem Vergleich mit der „Nürnberger Polyglotte“ eine leichte Präferenz von Variante I. Bei vier Stellen folgt die „Nürnberger Polyglotte“ Variante I und lediglich in zwei Fällen Variante II. Während die Aufnahme von Variante II immer eine Verbesserung des Textes darstellt, ist die Aufnahme von Variante I mit Hinblick auf die rekonstruierten Wurzeln kritisch zu sehen. Hier hätte Hutter im Falle von דָּרְכֵי חַיִּים und חַיִּים die Möglichkeit gehabt auf die korrekten Wurzeln zu verweisen, zumal gerade bei דָּרְכֵי חַיִּים die angegebene Wurzel nicht mit dem Eintrag im *Cubus* übereinstimmt. Variante II ist in diesem Fall genauer.

Aufgrund dieses Befunds kann davon ausgegangen werden, dass Hutter vor allem Variante I nutzte. Folgt Hutter Variante II, so sind dies Fehlerkorrekturen gegenüber Variante I, womit nicht sicher ist, ob Hutter diese zwei Varianten des „Derekh ha-Kodesh“ auch vorliegen hatte oder lediglich Fehler seiner früheren Arbeit ausbesserte. Auffallend ist vor allem, dass der falschen Wurzelrekonstruktion aus Variante I auch in der „Nürnberger Polyglotte“ gefolgt wird. Daher ist anzunehmen, dass Hutter bei der Erstellung von Variante I stärker involviert war. Variante II ist möglicherweise eine spätere Korrektur oder Drucklegung eines Mitarbeiters, um die Auflage im Erscheinungsjahr 1587 aufzustocken.

Der Eindruck aus dem Befund der Bileam-Perikope bestätigt sich bei der Betrachtung weiterer Texte. Zur Verifizierung der Thesen über das Verhältnis von Variante I und II sowie deren Relation zur „Nürnberger Polyglotte“ mussten weitere Texte des Pentateuchs, da die „Nürnberger Polyglotte“ eben nur diesen umfasst, herangezogen werden. Für das Verhältnis von Variante I und II des „Derekh ha-Kodesh“ ist zunächst anzumerken, dass es nur an einigen Stellen Abweichungen gibt, die sich aber leicht durch ein verändertes Druckbild (Unterschiede in Wortabständen, verschiedene Setzung der lang gezogenen Schmuckbuchstaben und andere Zeilenenden) erkennen lassen. Bei den Stichproben¹⁶ ergab sich etwa, dass Ex 2 sowie Lev 8-10 in Variante I und II identisch sind. Dagegen konnten größere Unterschiede in den Eröffnungsreden des Deuteronomiums festgestellt werden. Daher ist genauer auf Dtn 2-4 einzugehen, da sich aufgrund des Befunds in diesen Kapiteln die Thesen zum Verhältnis von Variante I und II zueinander und im Bezug zur „Nürnberger Polyglotte“ weiter verifizieren lassen.

In Dtn 2-4 gibt es 15 Abweichungen¹⁷ zwischen Variante I und II des „Derekh ha-Kodesh“. In der „Nürnberger Polyglotte“ wird jeweils die bessere der beiden Varianten aufgenommen, wobei in acht Fälle der Variante I der Vorrang gegeben wird und in sechs Fällen der Variante II. Demgegenüber bietet allerdings Variante II, gemessen an dem Masoretischen Text, oftmals den besseren Text: Von den 15 Abweichungen waren elf in Variante I Fehler und lediglich neun in Variante II. Wie schon bei der Bileam-Perikope ist festzustellen, dass Variante I auch mit Fehlern aufgenommen wird, wohingegen bei der Aufnahme von Variante II immer eine korrekte Fassung Verwendung findet. Dies wird an zwei Stellen deutlich: In Dtn 3,8 findet sich in Variante II die korrekte Angabe von וְהָיָה, wohingegen Variante I und die „Nürnberger Polyglotte“ an dieser Stelle anstatt des ו ein ך setzen. Weiterhin ist in Dtn 4,9 in der Variante II des „Derekh ha-Kodesh“ die korrekte Version von לְכָנִיךָ gegeben, wohingegen Variante I und „Nürnberger Polyglotte“ eine unkorrekte Fassung ohne Reduktionsvokal (Schewa) unter dem ל angeben, stattdessen findet sich ein Chiräq unter dem ל. Das Fehler aus Variante I in der „Nürnberger Polyglotte“ aufgenommen werden, ist erneut ein Hinweis dafür, dass Hutter vor allem mit diesem Text arbeitete und Variante II eher auf einen Mitarbeiter in Hamburg zurückzuführen ist. Die Bedeutung der Aufnahme dieser Fehler wird vor allem von dem Hintergrund bedeutend, dass

¹⁶ Die Wahl der Stichproben geschah nicht nach inhaltlichen Kriterien, sondern folgte der Frage, wie die Methode *literae*-Unterscheidung dargestellt ist.

¹⁷ Die 15 Abweichungen zwischen Variante I und II finden sich an folgenden Stellen der Kapitel 2- 4: Dtn 2,4.5.10.11.12.15.25; 3,2.5.8; 4,9.16.17.43.47.

Hutter mit der „Nürnberger Polyglotte“ versuchte den Text gegenüber dem „Derekh ha-Kodesh“ weiter zu verbessern und sich auch gegen Variante I und II entschied, wenn diese fehlerhaft waren. Für dieses Vorgehen finden sich gleich drei Beispiele in Dtn 2-4. In Dtn 2,15 gibt nur die „Nürnberger Polyglotte“ die korrekte Wurzelrekonstruktion von תָּמַם mit תָּמַם an, dagegen findet sich in Variante I die inkorrekte Wurzelherleitung תָּמַם während in Variante II die ebenfalls falsche Wurzel תָּמַם rekonstruiert wird. Der zweite Fall, in dem die „Nürnberger Polyglotte“ Variante I und II korrigiert findet sich in Dtn 2,31. Dabei wird in der „Nürnberger Polyglotte“ für הָהֶלֶלֶתִי auf die korrekte Wurzel הָלַל verwiesen, wohingegen in Variante I und II auf eine inkorrekte vierradikalige Wurzel הָלַלֶּה verwiesen wird. Das letzte Beispiel für die Korrektur des Hebräischen in der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich in Dtn 4,36. Nur in der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich die korrekte Angabe von הָאֱלֹהִים, während Variante I und II eine falsche Vokalisation angeben. Somit hat sich in Dtn 2-4 die These aus dem Befund der Bileam-Perikope betätigt: Es gibt in der „Nürnberger Polyglotte“ eine leichte Präferenz der Aufnahme von Variante I gegenüber Variante II, auch wenn dabei Fehler aus Variante I aufgenommen werden. Die beiden Varianten gingen wohl aus unterschiedlichen Druckvorgängen hervor, wobei Lettern neu gelegt werden mussten und es somit zu Unterschieden im Drucksatz kommen konnte. Weiterhin ist zu beobachten, dass Hutter bei der Erstellung der „Nürnberger Polyglotte“ um eine weitere Verbesserung der Qualität des hebräischen Texts bemüht war.

8.2. Der griechische Bibeltext

Beim Vergleich des griechischen Bibeltextes zwischen der „Nürnberger Polyglotte“ und der „*Biblia Regia*“ hat sich eine Vielzahl von Abweichungen ergeben. Dabei wird zu klären sein, ob diese Textabweichungen auf Versuche Hutters zurückgehen, sich dem hebräischen Bibeltext anzunähern, oder vielmehr auf die schwierige Textüberlieferung der Septuaginta zurückzuführen sind. Zunächst sei aber kurz auf die optischen Unterschiede der beiden Bibelausgaben verwiesen.

Auffallend ist, dass die Ligaturen unterschiedlich oft genutzt werden. Hutter greift in seiner Polyglotte häufiger auf diese Ligaturen zurück als Arias Montanus bei der Erstellung der „*Biblia Regia*“. Dieser Befund deckt sich mit den Beobachtungen zum

hebräischen Text, der im Vergleich zum „Derekh ha-Kodesh“ gedrängter dargestellt ist. Mit den Ligaturen verfolgte Hutter wohl vor allem das Ziel, den Raum für den griechischen Text in seiner Polyglotte zu minimieren, um so mehr Text auf einer Seite darstellen zu können. Alle von Hutter verwendeten Ligaturen finden sich in der „*Biblia Regia*“, allerdings werden sie weitaus seltener genutzt und stehen zum Teil an anderer Stelle. Ein festes System, wann eine Ligatur stehen sollte, gab es nicht. Bei der Drucklegung stand es frei, wo und in welchem Umfang die Ligaturen gesetzt wurden. Insbesondere nutzte Hutter κ , das für $\kappa\alpha\iota$ steht, sowie die Ligatur θ für den Diphthong $\theta\upsilon$, wobei diese Ligatur oft um ein hochgestelltes τ erweitert ist, um etwa den bestimmten Artikel oder das Demonstrativpronomen abzukürzen. Neben diesen optischen Abweichungen gibt es in allen drei Kapiteln der Bileam-Perikope zahlreiche inhaltliche Unterschiede. Diese werden im Folgenden aufgeführt und hinsichtlich der Frage analysiert, ob die Textabweichungen mit Textzeugen der Septuaginta in Verbindung gebracht werden können oder auf freien Abänderungen Hutters beruhen, um den hebräischen dem griechischen Text anzunähern.

- Num 22,6: In der „*Biblia Regia*“ findet sich zum Ende hin ein zusätzliches $\kappa\alpha\iota$. Dieses ist ein Zusatz gegenüber dem „*Codex Vaticanus*“, der jedoch bei anderen Textzeugen wie der frühneuzeitlichen „*Complutensischen Polyglotte*“ belegt ist. Dies ist nicht überraschend, nahm man für den griechischen Text der „*Biblia Regia*“ vor allem die „*Complutensische Polyglotte*“ zur Grundlage,¹⁸ die wiederum die erste gedruckte Version der Septuaginta darstellt.¹⁹ Allerdings ist diese Abweichung nicht weiter relevant für die Frage des Textumgangs bei Hutter.
- Num 22,8: In der „*Biblia Regia*“ findet sich „ $\theta\mu\iota\nu\ \tau\alpha\ \rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ “, wohingegen in der „*Nürnberg Polyglotte*“ „ $\theta\mu\iota\nu\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ “ zu lesen ist. An dieser Stelle folgt die „*Nürnberg Polyglotte*“ dem „*Codex Vaticanus*“, allerdings ist auch die Variante in der „*Biblia Regia*“ durch andere Textzeugen abgedeckt. Von daher gilt es nun zu fragen, ob Hutter bewusst das Hebräische im Griechischen philologisch exakter wiedergeben wollte oder lediglich eine andere Textvorlage benutzte. Übersetzt werden soll das hebräische דְּבָרִים . Während $\rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ das

¹⁸ Hall, *Biblical Scholarship*, 57. In der „*Complutensischen Polyglotte*“ wurden verschiedene Manuskripte zur Erstellung des griechischen Texts genutzt. Auch wenn sich unter den genutzten Manuskripten zahlreiche Exemplare aus der Vatikanischen Bibliothek befanden, gehörte der „*Codex Vaticanus*“ wohl nicht dazu. Vgl. Hall, *Biblical Scholarship*, 57 und Pelikan, *The Reformation*, 108.

¹⁹ Vgl. Pelikan, *The Reformation*, 108.

„Gesagte“ umfasst, im Sinne einer Botschaft oder eines Befehls, ist die von Hutter gewählte Variante mit πράγματα sehr viel unspezifischer und verweist auf eine Handlung. Vom Kontext her haben beide Varianten durchaus ihre Berechtigung, allerdings ist das Hebräische an dieser Stelle in der „*Biblia Regia*“ mit dem spezifischeren ῥήματα angemessener wiedergeben, da das Gesagte mit einem Befehl in Verbindung gebracht wird und somit eine Aufforderung zu einem bestimmten Handeln impliziert ist. Diese Einschätzung deckt sich auch mit dem Vorgehen von John William Wevers, der in seiner Erläuterung zum Zustandekommen seiner kritischen Textausgabe bemerkt, dass die Variante, welche auch Hutter wählte, in den großen Codices zur Septuaginta anzutreffen ist. Dagegen müsse die Fassung, die sich auch in der „*Biblia Regia*“ der Vorrang hinsichtlich der Wiedergabe des Hebräischen gegeben werden, auch wenn diese Variante weniger häufig in den Handschriften begegnet.²⁰ Daher ist die von Hutter gewählte Variante wohl nicht bewusst ausgesucht worden, um das Hebräische mittels des Hinzuziehens eines bestimmten Textzeugens exakter wiederzugeben. An dieser Stelle griff Hutter wohl lediglich auf den Text gemäß des „*Codex Vaticanus*“ zurück.

- Num 22,17: Gegenüber der „*Biblia Regia*“ findet sich zu Beginn in der „Nürnberger Polyglotte“ ein zusätzliches πάντα. Dabei weicht Hutter vom „*Codex Vaticanus*“ ab, allerdings ist seine Variante breit in anderen Textzeugen belegt wie etwa dem „*Codex Alexandrinus*“.²¹ Weiterhin handelt es sich bei der von Hutter gewählten Variante um eine deutliche Annäherung an den hebräischen Text, um das sonst unübersetzt bleibende לְךָ wiederzugeben. Somit hat sich Hutter an dieser Stelle möglicherweise bewusst für eine Variante zur angemesseneren Wiedergabe des Hebräischen, allerdings aus den gängigen Codices, entschieden.
- Num 22,18: In der „*Biblia Regia*“ fehlt gegenüber der „Nürnberger Polyglotte“ der Zusatz „ἐν τῇ διανοίᾳ μου“. Die Variante bei Hutter gibt nun den Text im „*Codex Vaticanus*“ wieder. Interessant ist hieran aber, dass sich in der „*Biblia Regia*“ jene Lesart findet, die dem hebräischen Original entspricht, da die Wendung keinen Anhalt am hebräischen Text hat und somit ein Zusatz der Septuaginta-Tradition gegenüber dem Masoretischen Text darstellt. Auch bei

²⁰ Vgl. Wevers, Notes on the Greek Text, 365.

²¹ Vgl. Wevers, Notes on the Greek Text, 369.

anderen Textzeugen wie der „Complutensischen Polyglotte“ ist die Auslassung von „ἐν τῇ διανοίᾳ μου“ belegt.²²

- Num 22,19: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich gegenüber der „*Biblia Regia*“ die Umstellung von „καὶ ὑμεῖς τὴν νύκτα ταύτην“ zu „τὴν νύκτα ταύτην καὶ ὑμεῖς.“ Die „*Biblia Regia*“ entspricht an dieser Stelle dem „*Codex Vaticanus*“. Die Umstellung Hutters ist bei anderen Textzeugen nicht bezeugt. Auch kann nicht von einer Umstellung des Texts zugunsten des Hebräischen ausgegangen werden, da die exaktere Übersetzung des Hebräischen הַלַּיְלָה הַזֶּה in der Variante der „*Biblia Regia*“ zu sehen ist, weil hier die syntaktische Stellung genauer wiedergegeben wurde. Somit liegt an dieser Stelle möglicherweise schlicht ein Fehler bei der Drucklegung Hutters vor.
- Num 22,20: In der „Nürnberger Polyglotte“ wurde die Moduspartikel ὅν in der erweiterten Form ἐάν angeben. Hutters Variante ist durch weitere Textzeugen wie der Septuaginta-Druckausgabe der „Sixtina“ abgedeckt.²³ Somit ist der „Hauptstrom“ der Septuaginta-Überlieferung in diesem Fall durch die „*Biblia Regia*“ repräsentiert. Grammatisch macht die von Hutter gewählte Form zudem wenig Sinn, da kein Eventualis ausgedrückt werden soll, was jedoch durch ἐάν angezeigt ist. Dagegen zeigt die Fassung in der „*Biblia Regia*“ von ὅν in Verbindung mit dem Futur eine Vermutung an, was besser in den Kontext passt, da Bileam auf weitere Anweisungen Gottes in der Zukunft warten soll.
- Num 22,26: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich ἢ statt οὐδὲ. Die „*Biblia Regia*“ stimmt an dieser Stelle mit dem „*Codex Vaticanus*“ überein. Allerdings gibt die von Hutter gewählte Variante in diesem Fall das Hebräische וְ genauer wieder. Dagegen begegnet οὐδὲ vor allem in der Funktion der zusammengesetzten Verneinung, die erst in Kombination mit einem zweiten οὐδὲ die an dieser Stelle passende Bedeutung von „weder noch“ erhält. Die von Hutter gewählte Variante ist zudem bei Textzeugen der Septuaginta belegt und begegnet etwa in einer Gruppe, die von Wevers als „Catenen-Text“ bezeichnet

²² Vgl. Wevers, Numeri, 271 (Apparat I).

²³ Vgl. Wevers, Numeri, 271 (Apparat I). Die Sixtina beruht auf dem griechischen Text gemäß dem „*Codex Vaticanus*“ und zieht zudem diverse Unzialhandschriften hinzu. Vgl. Hall, Biblical Scholarship, 58.

wird.²⁴ Diese Textgruppe gilt als Mischform zu den Hauptgruppen, die jedoch weit verbreitet war.²⁵

- Num 22,28: In der „Nürnberger Polyglotte“ wird die Wendung τοῦτο τρίτον zu τρίτον τοῦτο umgestellt. Diese Umstellung ist bei keinem anderen Textzeugen der Septuaginta belegt und ist am ehesten mit einem Fehler Hutters bei der Drucklegung zu erklären. Ein Versuch der Annäherung an das Hebräische ist eher unwahrscheinlich, da sich auch in diesem Falle die Reihenfolge von Demonstrativpronomen und Numeral findet: $\psi\lambda\psi\ \pi\lambda$. Weiterhin gibt Hutter die Wendung in Num 22,32.33 korrekt an.
- Num 22,31: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich zu Beginn gegenüber der „*Biblia Regia*“ der bestimmte Artikel m. Sg. im Genitiv vor Βαλααμ , womit sich „ὁφθαλμοὺς του Βαλααμ“ ergibt. Die Antwerpener Polyglotte entspricht in diesem Fall dem „*Codex Vaticanus*“, allerdings ist auch die Variante Hutters bei weiteren Textzeugen wie dem „*Codex Alexandrinus*“ und der Gruppe des „Catenen-Texts“ belegt.²⁶ Zudem gibt die Fassung der hutterschen Edition den hebräischen *Status constructus* von עֵינַי בְּלֶחֶם philologisch angemessener wieder. Daher könnte auch in diesem Fall eine bewusste Entscheidung Hutters vorliegen eine Textvariante zu wählen, die dem hebräischen Text eher entspricht. Weiterhin findet sich in V. 31 am Ende in der „Nürnberger Polyglotte“ gegenüber der „*Biblia Regia*“ zusätzlich das Pronomen αὐτοῦ. Hierbei gibt die Edition Hutters den „*Codex Vaticanus*“ wieder. Allerdings ist auch die Version der „*Biblia Regia*“ durch weitere Textzeugen belegt, wie etwa in der im 16. Jahrhundert verbreiteten „Complutensischen Polyglotte“.²⁷ Mit Blick auf den hebräischen Text ist jedoch die von Hutter gewählte Variante die philologisch exaktere, da durch das αὐτοῦ das Pronominalsuffix der 3. m. Sg. an dieser Stelle eindeutiger wiedergegeben ist.
- Num 22,34: In diesem Vers findet sich eine größere Umstellung der „Nürnberger Polyglotte“ gegenüber der „*Biblia Regia*“. Während die „*Biblia Regia*“ mit „ὅτι σύ μοι ἀνθέστηκας ἐν τῇ ὁδοῖ εἰς συνάντησιν“ dem „*Codex Vaticanus*“ folgt, findet sich in der hutterschen Edition die Umstellung zu: „ὅτι σύ ἀνθέστηκας εἰς συνάντησιν μοι ἐν τῇ ὁδοῖ.“ Diese Variante ist auch bei

²⁴ Vgl. Wevers, Numeri, 274 (Apparat I).

²⁵ Vgl. Schäfer, Benutzerhandbuch, 102.

²⁶ Vgl. Wevers, Numeri, 275 (Apparat I).

²⁷ Vgl. Wevers, Numeri, 275 (Apparat I).

einigen Textzeugen der Septuaginta, wie dem „*Codex Alexandrinus*“ und der „Hexapla“, belegt²⁸ und gibt durchaus das Hebräische פִּי אֶתָּה נִצָּב לְקִרְאָתִי בְּהַרְרָךְ genauer wieder. Somit ist mit V. 34 ein weiterer Hinweis gegeben, dass Hutter sich bewusst für eine dezidierte Lesart der Septuaginta jenseits des „*Codex Vaticanus*“ entschieden haben könnte, um sich dem hebräischen Text anzunähern.

- Num 23,3: Am Ende des Verses steht in der „Nürnberger Polyglotte“ ein größerer Textabschnitt in Klammern. Dieser Abschnitt fehlt wiederum in der „*Biblia Regia*“. Der entsprechende Versteil „καὶ παρέστη Βαλακ ἐπὶ τῆς θυσίας αὐτοῦ, καὶ Βαλααμ ἐπορεύθη ἐπερωτῆσαι τὸν θεόν“. ist ein spezifischer Zusatz der Septuaginta-Überlieferung gegenüber dem Masoretischen Text, der sich so etwa auch im „*Codex Vaticanus*“ findet. Mit dem Weglassen dieses Versteils in der „*Biblia Regia*“ findet eine Annäherung an den hebräischen Text statt, die auch bei anderen Textzeugen wie der „Complutensischen Polyglotte“ belegt ist.²⁹ Allerdings zeigt Hutter an, dass dieser Abschnitt kein Äquivalent im hebräischen Text hat, indem er den entsprechenden Satz in Klammern darstellt. Kritisch zu sehen ist jedoch, dass Hutter dieses Vorgehen nicht bereits in Num 22,18 angewandt hat, obwohl dort ein identischer Fall eines Septuaginta-Zusatzes gegenüber dem Masoretischen Text vorliegt.
- Num 23,6: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich am Ende wie schon beim zuvor betrachteten Vers ein größerer Abschnitt in Klammern. Der Abschnitt „καὶ ἐγενήθη πνεῦμα θεοῦ ἐπ’ αὐτῷ“ hat ebenfalls keine Entsprechung im hebräischen Text und ist ein spezifischer Zusatz des Septuaginta-Textes gegenüber dem Masoretischen Text. Bei der „*Biblia Regia*“ ist der Abschnitt abermals weggelassen. Mit dem Setzen von Klammern bezeugt Hutter wiederum ein Gespür dafür, den Text der Septuaginta zu belassen und gleichzeitig anzuzeigen, dass dieser Teil keine Entsprechung im Hebräischen hat. Interessant ist, dass Hutter den Abschnitt an das Ende von V. 6 setzt, obwohl in den Ausgaben der Septuaginta dieser Abschnitt üblicherweise an den Beginn von V. 7 gestellt wird.

²⁸ Vgl. Wevers, Notes on the Greek Text, 379. Gerade im „*Codex Alexandrinus*“ finden sich Traditionen der „Hexapla“ aufgenommen. Vgl. Wevers, Text History, 77.

²⁹ Vgl. Wevers, Numeri, 279 (Apparat I).

- Num 23,17: In der „*Biblia Regia*“ fehlt im Abschnitt „καὶ πάντες οἱ ἄρχοντες“ das πάντες. Die Auslassung ist bei anderen Textzeugen wie der „Complutensischen Polyglotte“ belegt.³⁰ Hutter folgt mit seiner Version zwar dem Text des „*Codex Vaticanus*“, allerdings wäre unter Bezug auf den hebräischen Text die Variante in der „*Biblia Regia*“ angemessener, da das πάντες an dieser Stelle keine Entsprechung im hebräischen Text hat.
- Num 23,25: In der „*Biblia Regia*“ fehlt gegenüber der „Nürnberger Polyglotte“ die Verneinung μὴ zum Ende hin. Diese Weglassung ist bei keinem anderen Textzeugen zur Septuaginta belegt und mit großer Wahrscheinlichkeit ein Druckfehler. Somit erscheint die huttersche Edition an dieser Stelle sogar qualitativ höherwertig.
- Num 23,26: Zu Beginn wurde in der „Nürnberger Polyglotte“ das καὶ weggelassen. Diese Auslassung ist bei keinem anderen Textzeugen belegt und lässt sich auch nicht mit dem Versuch einer Annäherung an den hebräischen Text erklären, da an dieser Stelle ein Narrativ steht. Somit liegt hier mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Fehler bei der Drucklegung Hutters vor.
- Num 24,2: Der letzte Versteil πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ wurde in der „Nürnberger Polyglotte“ zu ἐν αὐτῷ πνεῦμα θεοῦ umgestellt. Diese Umstellung ist auch durch andere Textzeugen, wie der Hexapla und den „*Codex Alexandrinus*“³¹ belegt. Dem „*Codex Vaticanus*“ folgt in diesem Fall der Text in der „*Biblia Regia*“. Es scheint an dieser Stelle wiederum wahrscheinlich, dass Hutter sich bewusst für diese Variante entschied, um den hebräischen Text עָלֵיו רוּחַ אֱלֹהִים in eben dieser Reihenfolge wiederzugeben.

Zudem wird in der „Nürnberger Polyglotte“ das Ende von V. 2 um den Beginn von V. 3 erweitert. Somit endet V. 2 in der Edition Hutters mit „καὶ ἀναλαβὸν τὴν παραβολὴν αὐτοῦ.“ Diese Umstellung findet sich bei keinem anderen Textzeugen und hat auch keine Entsprechung im hebräischen Text, in dem sich ebenfalls מִשְׁלֵי אֲנִי zu Beginn von V. 3 findet. Somit ist anzunehmen, dass an dieser Stelle ein Druckfehler vorliegt und Hutter in der Zeile verrutscht ist.

- Num 24,3: Wie schon dargestellt wurde der Beginn von V. 3 in der „Nürnberger Polyglotte“ irrtümlicherweise dem Ende von V. 2 zugeordnet. Weiterhin fehlt in der hutterschen Edition das ὁρῶν am Ende. Diese Auslassung findet sich bei

³⁰ Vgl. Wevers, Numeri, 283 (Apparat I).

³¹ Vgl. Wevers, Notes on the Greek Text, 402.

keinem anderen Textzeugen zur Septuaginta und lässt sich auch nicht durch einen Versuch Hutters der Annäherung an den hebräischen Text erklären, womit es sich wohl um einen Druckfehler handelt.

- Num 24,4: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich gegenüber der „*Biblia Regia*“ der Einschub „ἰσχυρα ὁρῶν ὅς τις“, wobei andere Textzeugen, wie die Syrohexapla und Sixtina, nicht direkt diesen Zusatz belegen, es begegnet: ἰσχυρα ὅς τι, ἰσχυρα ὅς την bzw. ἰσχυρα ὡς τις.³² Das ὁρῶν findet sich an dieser Stelle bei keinem anderen Textzeugen und stellt wohl einen Druckfehler Hutters dar: Dabei wurde das in V. 3 am Ende ausgelassene ὁρῶν in die falsche Zeile gesetzt. Der weitere Einschub ist jedoch wenig sinnvoll: Das ἰσχυρα ist im Hebräischen nicht bezeugt und der relativische Satzanschluss mit ὅς unpassend. Von daher liegt an dieser Stelle wohl eine Kombination von Druckfehler und verwendeter Ausgabe der Edition bei Hutter vor. Eine Annäherung an den hebräischen Text ist mit der Variante Hutters nicht erreicht.
- Num 24,6: In der „*Biblia Regia*“ findet sich gegenüber der „Nürnberger Polyglotte“ die Umstellung von καὶ ὥσεί zu ὥσεί καὶ. Dies wird durch keinen anderen Textzeugen belegt und ist wohl auf einen Fehler bei der Drucklegung zurückzuführen.
- Num 24,9: In der „*Biblia Regia*“ wird ὡς zu ὥσεί erweitert. Dies findet sich auch bei anderen Textzeugen, wie etwa in der „Complutensischen Polyglotte“.³³ Für die Bedeutung des Textes ist die Abweichung aber nicht weiter relevant.
- Num 24,10: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich gegenüber der „*Biblia Regia*“ die Abänderung von „τρίτον τοῦτο“ zu „αὐτὸν τρίτον“. Die von Hutter gewählte Variante begegnet auch bei anderen Textzeugen. Das αὐτὸν erscheint im „Catenen-Text“.³⁴ Das ans Ende gestellte τρίτον begegnet wiederum im „*Codex Alexandrinus*“.³⁵ Die „*Biblia Regia*“ gibt an dieser Stelle den Text des „*Codex Vaticanus*“ wieder. Die Entscheidung Hutters geht wohl nicht darauf zurück, sich dem Hebräischen anzunähern, sondern kommt eher durch die Übernahme des Zeugen des Septuaginta-Textes zustande.
- Num 24,11: In der „Nürnberger Polyglotte“ steht ὑστέρηκεν statt ἐστέρησέν. Diese Variante begegnet etwa in einer Minuskelhandschrift des 15.

³² Vgl. Wevers, Numeri, 288 (Apparat I).

³³ Vgl. Wevers, Numeri, 290 (Apparat I).

³⁴ Vgl. Wevers, Numeri, 290 (Apparat I).

³⁵ Vgl. Wevers, Numeri, 290 (Apparat I).

Jahrhunderts.³⁶ Die „*Biblia Regia*“ gibt jedoch an dieser Stelle den „*Codex Vaticanus*“ wieder. Welche Version stellt aber die philologisch ansprechende Wiedergabe der an dieser Stelle stehenden hebräischen Wurzel מנע dar? Während die Form in der „*Biblia Regia*“ mit dem Bedeutungsfeld „Raub, Wegnahme“ belegt ist, findet sich für das in der hutterschen Edition genutzte Verb die weniger negative Konnotation des „Abhaltens“, womit die genauere Wiedergabe des Hebräischen in der von Hutter gewählten Variante gesehen werden kann. Ob Hutter hierbei die griechische Übersetzung als Standard für die Übertragung der hebräischen Wurzel מנע wählte kann nicht gesagt werden, da sich die Vergleichsstellen der Konstruktion in Num 24,11 (Verwehren einer Sache mit מנע) in Hi 31,16 und Koh 2,10 befinden.³⁷ Diese biblischen Bücher wurden von Hutter in keiner Polyglotte bedacht. Im „*Codex Vaticanus*“ wird מנע an beiden Stellen wiederum verschieden übersetzt.

- Num 24,13: In der „Nürnberger Polyglotte“ findet sich gegenüber der „*Biblia Regia*“ die Umstellung von „πονηρὸν ἢ καλὸν“ zu „καλὸν ἢ πονηρὸν“. Den „*Codex Vaticanus*“ gibt die Fassung der „*Biblia Regia*“ wieder, allerdings ist auch die Version in der Edition Hutters bei anderen Textzeugen, wie etwa dem „*Codex Alexandrinus*“³⁸ und ähnlich der Hexapla, belegt. Die von Hutter gewählte Variante gibt den hebräischen Text von טוֹבָה אֶוּ רָעָה in der Reihenfolge angemessener wieder.
- Num 24,22: In der „Nürnberger Polyglotte“ wurde zum Ende hin das Reflexivpronomen σε weggelassen. Diese Auslassung ist nicht durch andere Textzeugen belegt und geht wohl am ehesten auf einen Fehler bei der Drucklegung zurück. Ein entscheidender Bedeutungsunterschied ergibt sich für den hebräischen Text aufgrund der Auslassung nicht.

Im Vergleich zur „*Biblia Regia*“ findet sich in der „Nürnberger Polyglotte“ weiterhin der Zusatz „καὶ ἰδὼν τὸν Ωγ.“ Dieser Zusatz begegnet nicht in der „*Biblia Regia*“ und ist eine spezifische Ergänzung der Septuaginta-Tradition gegenüber dem Masoretischen Text, der sich ebenfalls im „*Codex Vaticanus*“ findet. Bei Hutter wird dies angezeigt, indem er den entsprechenden Abschnitt in Klammern setzt und somit als Zusatz gegenüber dem Hebräischen absetzt. In der

³⁶ Vgl. Wevers, Numeri, 291 (Apparat I).

³⁷ Vgl. Ges¹⁸, 699.

³⁸ Vgl. Wevers, Notes on the Greek Text, 410.

Regel wird dieser Abschnitt bei Septuaginta-Ausgaben allerdings dem Beginn von V. 23 zugeordnet.

- Num 24,25: In der „Nürnberger Polyglotte“ steht hinter ἀποστραφεῖς ein εἰς, wohingegen in der „*Biblia Regia*“ ein δε steht. Die Edition Hutter's folgt in diesem Fall dem „*Codex Vaticanus*“ und gibt zudem das hebräische ה, das an dieser Stelle steht, angemessener wieder. Die „*Biblia Regia*“ folgt an dieser Stelle etwa dem Text der „Complutensischen Polyglotte“.³⁹

Die Analyse der Unterschiede zwischen „Nürnberger Polyglotte“ und „*Biblia Regia*“ hat vor allem gezeigt, dass die Septuaginta in verschiedensten Textzeugen vorliegt. Fast jede Abweichung der Texte untereinander konnte mithilfe der modernen eklektischen Ausgabe auf Textzeugen zurückgeführt werden. Dabei zeigt sich eine gewisse Tendenz: Die „*Biblia Regia*“ folgt im Text ihrer „Vorgängerin“, der „Complutensischen Polyglotte: Insgesamt sieben Abweichungen vom „*Codex Vaticanus*“ lassen sich auf diesen Textzeugen zurückführen (in Num 22,6.18.31; 23,3.17; 24,9.15). Bei Hutter ist dagegen eine Nutzung von Traditionen der Sixtina und des „*Codex Alexandrinus*“ zu beobachten: in zwei Fällen folgt Hutter der Sixtina (in Num 22,20; 24,4.) und in sechs dem „*Codex Alexandrinus*“ (in Num 22,17.31.34; 24,2.10.13). Auch wenn Hutter, anders als in der bisherigen Forschungsliteratur dargestellt, die Texte nicht abänderte, so ist doch erkennbar, dass Hutter sehr wohl versuchte Varianten zu wählen, die dem Hebräischen entsprechen. Bei den vorgestellten Abweichungen der hutterschen Polyglotte zur „*Biblia Regia*“ konnte in acht Fällen ein solches vermutetes Vorgehen Hutter's angesprochen werden (vgl. Num 22,17.26.31.34; 24,2.11.13.22). Allerdings ist in drei Fällen (Num 22,8.19; 23,17) in der „*Biblia Regia*“ die philologisch genauere Wiedergabe des hebräischen Textes gewährleistet, weshalb es fraglich bleiben muss, ob Hutter bewusst Textvarianten verglich und auswählte oder lediglich auf einige wenige Textvorlagen zurückgriff und diese, in eigentümlicher „Mischung“, unkritisch übernahm.

Weiterhin ist bemerkenswert, dass Hutter die Zusätze der Septuaginta gegenüber dem Masoretischen Text nicht einfach tilgt, wie in der „*Biblia Regia*“, wohl in Anlehnung an die „Complutensische Polyglotte“, geschehen, sondern diese in Klammern setzt und somit anzeigt, dass an dieser Stelle eine vom hebräischen Text abweichende Passage steht. Hutter nimmt dies in Num 23,3.6; 24,22 vor, unterlässt es allerdings in Num

³⁹ Vgl. Wevers, Numeri, 295 (Apparat I).

22,18. Diese Inkonsequenz ist bei der Frage zu berücksichtigen, ob Hutters ausgewählte Varianten wirklich dem hebräischen Text philologisch entsprechen, was für ihn nach eigenen Aussagen ein wichtiges Ziel der Bibelausgabe im Sinne einer *Harmonia linguarum* darstellte.

Insgesamt gesehen kann sich aber die Ausgabe Hutters durchaus mit dem sehr viel größer angelegten Polyglotten-Projekt der „*Biblia Regia*“ messen. In der Edition Hutters finden sich allerdings mehr Druckfehler als in der Antwerpener Ausgabe des Arias Montanus. Besonders schwerwiegend ist dabei der Druck von Num 24,2-4, in dem durch falsche Drucklegungen Hutters ein größerer Abschnitt verfälscht wurde. Insgesamt konnten für die Bileam-Perikope in der „Nürnberg Polyglotte“ sechs Druckfehler (in Num 22,19.28; 23,26; 24,3.4.22) ausgemacht werden. Allerdings war auch die „*Biblia Regia*“ nicht fehlerfrei, was aber auf einzelne Wörter begrenzt blieb und nicht wie bei Hutter bis zur Vertauschung von ganzen Verseinheiten reichte. Die zwei identifizierten Fehldrucke in der „*Biblia Regia*“ finden sich für die untersuchte Perikope in Num 23,25 und 24,6.

8.3. Der lateinische Bibeltext

Der lateinische Bibeltext der verwendeten Vulgata-Ausgabe⁴⁰ bietet kaum Abweichungen gegenüber dem von Hutter abgedruckten Text. Beim Druckbild fällt lediglich auf, dass Hutter weniger Abkürzungen nutzt. Die Verwendung solcher Abkürzungen war in jener Zeit gebräuchlich, wobei nicht geregelt war, wo diese im Text zu setzen sind. Ihr Sinn bestand darin, den Text zu verkürzen, um so viele Informationen wie möglich auf kleinem Raum darzustellen (siehe Abschnitt 7.1.). Beispiele für solche Abkürzungen in der hutterschen Edition wären das *-q*; anstelle von *-que*, *sedétis* anstatt *sedentis* (Num 22,25) oder auch *cômeruisti* für *commeruisti* (Num 22,29). Wirkliche „Abweichung der hutterschen Edition gegenüber der Vulgata-Ausgabe können an zwei Stellen innerhalb der Bileam-Perikope ausgemacht werden.

- Num 22,13: Statt *Deus* verwendet Hutter *Dominus*. Dies kann zunächst als Annäherung an den hebräischen Text gesehen werden, in dem an dieser Stelle

⁴⁰ „*Biblia ad vetustissima exemplaria castigata. Quid in horum Bibliorum castigatione praestitum sit, subsequens praefatio latiùs indicabit*“ von Johannes Hentenius, gedruckt 1567 in Antwerpen bei Plantin.

das Tetragramm steht. Allerdings nimmt Hutter diese Änderung im griechischen Text nicht vor und belässt es bei ὁ θεός.

Eine weitere Inkonsistenz zeigt sich, wenn Hutter die Wendung *angelus Domini*, die im lateinischen Bibeltext meist nur als *angelus* steht, nicht entsprechend erweitert, obwohl im hebräischen Text immer מַלְאָךְ יְהוָה steht (Hutter hätte das *Domini* in Num 22,23.24.26.27.31.32.35 ergänzen können). Von diesem Befund ausgehend ist es höchst fraglich, ob die Änderung in V. 13 bewusst geschah, um sich dem hebräischen Text anzunähern. Hierzu hätte konkreter darauf geachtet werden müssen, jedes Tetragramm im hebräischen Text mit dem entsprechenden *Dominus* wiederzugeben.

- Num 23,3: Der Abschnitt „*Cumque abisset velociter.*“ wurde gegenüber der Vergleichsausgabe vom Anfang des V. 4 an das Ende von V. 3 gestellt. Dies korrespondiert mit der hebräischen Textenteilung und stellt die Symmetrie der Texte sicher.

Zusammenfassend sind für den lateinischen Text nur marginale Abweichungen gegenüber dem Vulgata-Text der Zeit festzustellen. Dabei konnte lediglich bei der Änderung in Num 23,3 eine wohl bewusste Überarbeitung festgestellt werden, die dazu diente, den hebräischen und lateinischen Bibeltext einander näher zu bringen.

8.4. Der deutsche Bibeltext

Beim deutschen Bibeltext weist Hutter ebenfalls eine hohe Übereinstimmung zu der vermuteten Textvorlage, der Lutherbibel auf Deutsch von 1545, auf. Die Abweichungen sind meist nur auf Schreibweisen (vor allem Groß- und Kleinschreibung) oder die Einteilung der Sätze mittels Schrägstriche begrenzt. Weiterhin fehlen in der Edition Hutters auch die Erläuterungen und Querverweise der Lutherbibel, was wohl vor allem in der Form der Polyglotte begründet liegt. Dieser Befund ist zunächst dahin gehend überraschend, weil Hutter etwa beim Bibeltext des Dekalogs in seinem „ABC Büchlein“ (1593) durchaus Änderungen gegenüber dem Luthertext vornahm. Allerdings hatte sich bei der Analyse der Polyglotte zu Ps 117,1 im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ gezeigt, dass Hutter die Bibeltexte der Vorlagen entsprechend aufnimmt, wenn diese als Quellen angegeben sind. Bei der Polyglotte zu Ps 117,1 unterscheidet Hutter

aber zwischen den Fassungen „*Germanica vetus*“ und „*Germanica Lutheri*“, wobei die Fassung „*Germanica vetus*“, die wohl auf Hutters Übersetzungstätigkeit beruhte, dem Luthertext vorangestellt wird.

Trotz der hohen Übereinstimmung gibt es vor allem bei den Schreibweisen diverse Abweichungen. Diese liegen jedoch weitestgehend in der Weiterentwicklung der deutschen Sprache begründet, die hinsichtlich der Orthografie im 16. Jahrhundert noch nicht festgelegt war. Jene Entwicklung der Schriftsprache wird deutlich, wenn eine weitere Lutherbibel aus dem Nürnberger Raum zum Vergleich herangezogen wird. Hierzu kann der Vergleich mit der 1644 in der Nürnberger Druckerei von Wolfgang Endter (1593-1659) erstellten Lutherbibel hilfreich sein. Wie bei der Lutherbibel von 1545 zu der „Nürnberger Polyglotte“ (1599), liegt rund ein halbes Jahrhundert zwischen der hutterschen Edition und der von Endter herausgebrachten Ausgabe. Dieser zeitliche Abstand zwischen den drei deutschsprachigen Bibelausgaben wird die sprachlichen Weiterentwicklungen erkennbar werden lassen. Um diesen Prozess des Werdens der deutschen Sprache in der Lutherbibel von 1545, über 1599 bis hin zum Jahr 1644 zu illustrieren, sei Num 22,20 als Beispiel herangezogen, da sich in diesem Vers besonders viele Abweichungen in der Schreibweise ergeben. Dabei sind die blauen Wörter Abweichungen in Schreibweisen von Hutter zu Luther, rote Markierungen zeigen Abweichungen von Endter zu Luther die mit Hutter übereinstimmen, wohingegen grüne Markierungen Abweichungen von Endter zu Luther anzeigen, die nicht mit Hutter korrespondieren.

- Luther (1545): Da kam Gott des nachts zu Bileam / vnd sprach zu jm / Sind die Menner komen dir zu ruffen / So mach dich auff vnd zeuch mit jnen. Doch was ich dir sagen werde / soltu thun.
- Hutter (1599): Da kam GOtt [sic!] des nachts zu Bileam / **und** sprach zu **jhm**: Sind die **Männer kommen** dir zu ruffen / so **make** dich auff / **und** zeuch jnen / doch was ich dir sagen werde / **solt du** thun.
- Endter (1644): Da kam Gott **deß Nachts** zu Bileam / **und** sprach zu **jhm**: Sind die **Männer kommen**, dir zu ruffen / so **make** dich auff / **und** zeuch mit **jhnen** / doch / was ich dir sagen werde / **solt du** thun.

Die farbliche Unterlegung macht deutlich, dass die Ausgabe von Endter hinsichtlich der Schreibweisen sehr viel näher an dem Text Hutters, als an dem Luthertext von 1545 ist. Hier zeigt sich nun, die Entwicklung der deutschen Sprache, die auch bei der nach Hutter entstandenen Ausgabe von Endter weiter beobachtet werden kann. Auffallend

sind vor allem das Setzen von Umlauten, die konsequente Verwendung von u statt v sowie die Trennung zusammengezogener Wörter wie „soltu“ zu „solt du“. Somit sind die Abweichungen in der Schreibung nicht weiter relevant für die Frage nach dem Umgang mit dem Bibeltext. Interessant ist, dass bei Hutter ein Übergang der Schreibweisen im Deutschen beobachtet werden kann. Dies äußert sich darin, dass für ein Wort verschiedene Schreibweisen gefunden wurden. So gibt es allein für Sohn drei Varianten in der Bileam-Perikope: „Sohn“ (Num 22,2), „Son“ (Num 22,5) und „sohn“ (Num 22,16). Dagegen steht in der Lutherbibel von 1545 immer „son“ und in der Ausgabe von Endter 1644 immer „Sohn“. Im Falle des ausgewählten Beispielsverses fällt dies beim Personalpronomen der zweiten Person auf. Während Luther konsequent „jm/jnen“ und Endter „jhm/jhnen“ verwendet, findet sich bei Hutter die Mischung von „jhm/jnen“. Generell kann festgehalten werden, dass der Text hinsichtlich der Schreibweisen in den beiden Vergleichsausgaben stets einheitlicher als bei Hutter ist. Neben diesen Abweichungen, die ein Beleg für die Entwicklung der deutschen Sprache sind, finden sich aber auch zwei Textabweichungen auf inhaltlicher Ebene, die kurz vorgeführt werden sollen:

- Num 23,14: Hutter lässt „baweten“ drucken und ändert somit eine Singularform im Luthertext von 1545 zu einem Plural ab. Diese Änderung hat allerdings keinen Anhalt im hebräischen Text, in dem an dieser Stelle mit יִבְרָךְ ebenfalls eine Singularform steht. Somit handelt es sich an dieser Stelle wohl um einen Druckfehler.
- Num 24,13: Am Ende des Verses fehlt das Fragezeichen. Diese Abweichung gegenüber dem Luthertext von 1545 hat ebenfalls keinen Anhalt am hebräischen Text, der an dieser Stelle mit וְאִם אֵלֶּיךָ die Alternativfrage einleitet. Somit liegt wohl auch an dieser Stelle mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Druckfehler Hutters vor und keine bewusste Textabänderung zur Annäherung an den hebräischen Text.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Hutter bei der Erstellung seiner Polyglotte für den deutschen Text eindeutig den Luthertext nutzte. Die Änderungen der Schreibweisen lassen sich anhand der Vergleichsausgabe einer Lutherbibel aus dem Nürnberger Raum von 1644 eindeutig auf die Weiterentwicklung der deutschen Sprache zurückführen. Die im Text beobachteten Abweichungen auf inhaltlicher Ebene können mit großer Wahrscheinlichkeit auf Druckfehler seitens Hutters zurückgeführt werden und lassen keinerlei Versuch der nachträglichen Annäherung des Luthertextes an den hebräischen Bibeltext erkennen. Kritisch bleibt anzumerken, dass Hutter, anders als etwa bei seiner

Polyglotte zu Ps 117,1 im „Derekh ha-Kodesh“ nicht den Verweis auf den Luthertext angibt. Weiterhin muss auch die Frage gestellt werden, wie Hutter sein Vorhaben der *Harmonia linguarum* umzusetzen gedachte, wenn er dem hebräischen Text die philologisch nicht unbedingt beste deutsche Übersetzung in Form der Lutherbibel gegenüberstellte.

8.5. Fazit: Eine Revision der bisherigen Kritik an Hutter innerhalb der Forschung

Der Vergleich der „Nürnberger Polyglotte“ mit dem „Derekh ha-Kodesh“ und den Bibelausgaben der Zeit in griechischer, lateinischer und deutscher Sprache hat Befunde geliefert, die zur Beantwortung der eingangs gestellten Fragen herangezogen werden können.

Der hebräische Text der „Nürnberger Polyglotte“ weist erneut eine hohe Qualität auf. Der Vergleich der Polyglotte mit den beiden leicht abweichenden Varianten des „Derekh ha-Kodesh“ konnte zudem klären, in welchem Verhältnis die beiden Versionen, die jeweils auf das Erstveröffentlichungsdatum 1587 datieren, zueinander stehen. Die Befunde legen dabei nahe, dass Hutter vor allem bei der Erstellung der Version I des „Derekh ha-Kodesh“ involviert war und diese Edition auch bei der Erstellung der „Nürnberger Polyglotte“ als Grundlage genommen hat. Wenn sich doch Spuren von Version II finden, so sind dies Korrekturen im Text, die nicht unbedingt mit der Nutzung der zweiten Version zusammengehen müssen. Aufgrund dieser Faktenlage kann angenommen werden, dass die Version II nicht unmittelbar auf Hutter, sondern einen Mitarbeiter zurückgeht, der ebenfalls des Hebräischen kundig war und sich an einigen Stellen gegen Hutter entschieden hat. Dies wird daran deutlich, dass Hutter bei abweichenden Wurzelrekonstruktionen von Version I zu II stets der Version I folgt.

An dieser Stelle ist der hebräische Text der „Nürnberger Polyglotte“ kritisch zu betrachten. Hutter verändert grundsätzlich nichts an seiner Methode der *literae*-Unterscheidung, obwohl bereits aus dem grammatischen Stand seiner Zeit heraus Kritik an dieser Methodik angebracht ist (siehe Abschnitt 2.2.2., 2.3. und Kapitel 3). Besonders hervorzuheben ist dabei, dass es Hutter weiterhin unterlässt in seinen Vorworten die zugrunde liegende Methodik genau vorzustellen und auf den

Zusammenhang seiner Methoden einzugehen: Hutter hätte angeben müssen, dass zum Verstehen seiner Wurzelrekonstruktionen die Nutzung des „*Cubus alphabeticus*“ unbedingt notwendig ist, da ohne dieses spezielle Nachschlagewerk zum Hebräischen die Wurzelrekonstruktionen Hutters oftmals nicht nachvollziehbar sind. Weiterhin hätten einige Wurzelrekonstruktionen, wie etwa bei אָתוֹנָה und קָר korrigiert werden können, was bereits in der Version II des „Derekh ha-Kodesh“ geschehen ist, von Hutter aber nicht übernommen wurde.

Bei dem Vergleich des griechischen, lateinischen und deutschen Bibeltextes mit der „Nürnberger Polyglotte“ konnte ebenfalls eine hohe Übereinstimmung zu den Vergleichsausgaben eruiert werden. Dies wurde vor allem bei dem lateinischen und deutschen Bibeltext deutlich, der nahezu vollständig mit dem Text der Vulgata und Lutherbibel (1545) übereinstimmt. Überraschend ist dabei, dass Hutter als Lutheraner weiterhin unverändert die Vulgata nutzte, obwohl er bei seiner Polyglotte zu Ps 117,1 im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ noch sechs Versionen des lateinischen Textes aufführte u.a. auch die Übersetzungen Sante Pagninis (die nachweislich im Besitz Hutters war, siehe 9.4.) und Sebastian Münsters, die vom hebräischen Urtext ins Lateinische übersetzten. Für Hutters Vorhaben einer Symmetrie der Sprachen wäre ein solches Werk sehr viel dienlicher gewesen als die Vulgata. Die unveränderte Aufnahme von Bibeltexten ist auch dahingehend kritisch zu sehen, dass Hutter nicht deutlich macht, auf welche verwendeten Ausgaben er sich in seiner Polyglotte bezieht.

Wenn es Abweichungen gab, ließen sich diese auf Druckfehler und nicht auf den Versuch der Annäherung an den hebräischen Text zurückführen. Lediglich für den griechischen Bibeltext wurden größere Abweichungen zwischen der „Nürnberger Polyglotte“ und der zum Vergleich herangezogenen „*Biblia Regia*“ festgestellt. Die Abweichungen können dabei stellenweise als Annäherung an den hebräischen Text gedeutet werden, allerdings ist der Befund nicht eindeutig: Die Abweichungen bei Hutter finden sich fast alle durch Textzeugen der Septuaginta belegt und können ebenso gut auf die vielschichtige Textgeschichte der Septuaginta zurückgeführt werden. Das bedeutet, dass Hutter wohl mit hoher Wahrscheinlichkeit andere Textgrundlagen für den griechischen Text als die „*Biblia Regia*“ nutzte. Ob Hutter bewusst zwischen Textvarianten auswählte, um den griechischen Text an das Hebräische anzunähern bleibt fraglich, zumal ein solches Vorgehen nicht für den lateinischen und deutschen Text festgestellt werden konnte.

Aufgrund der vorgestellten hohen Übereinstimmung der Bibeltexte Hutters in den Polyglotten muss zumindest die von Panzer und Nestle in der Forschung übernommene Einschätzung der Ablehnungen des hutterschen Polyglottenwerks ein Stück weit revidiert werden.⁴¹ Zumindest für die „Nürnberger Polyglotte“ konnte mit dieser Studie nachgewiesen werden, dass es keine Hinweise auf eine Abänderung von Bibeltexten zur Annäherung an den hebräischen Bibeltext gibt. Vielmehr wurden alternative Textlesungen von Hutter verwendet. Die von Panzer und Nestle angebrachte Kritik hat aber durchaus ihre Berechtigung, da er etwa in der Polyglotte zum Neuen Testament ganz offen solche Textabänderungen zur Annäherung der Bibeltexte zugibt und sogar an Beispielen vorführt. Auch muss an die eingangs vorgestellten Zitate Hutters über die Notwendigkeit der Annäherung der Bibeltexte erinnert werden. Dieses Selbstzeugnis Hutters legt nahe, das wohl an anderen Stellen seiner Werke Textabänderungen denkbar sind, um so die Bibeltexte gemäß seinem Konzept der Sprachenharmonie einander näher zu bringen.⁴²

Bei den genannten Ausführungen zur Übernahme der Bibeltexte in der „Nürnberger Polyglotte“ muss kritisch zurückgefragt werden, ob Hutter seinem Anspruch, eine Symmetrie der Sprachen und Bibelausgaben im Sinne der *Harmonia linguarum* zu schaffen, überhaupt gerecht werden kann, wenn er keinerlei Textabänderungen vornimmt. Keine der zugrunde gelegten Ausgaben im griechischen, lateinischen und deutschen Bibeltext stellt eine philologisch exakte Übersetzung des Hebräischen dar.⁴³ Möglicherweise sind die fehlenden Abänderungen, die für Hutter nach eigenen Angaben doch so wichtig erscheinen, darin begründet, dass bei einem so ehrgeizigen Projekt wie einer Polyglotte des gesamten Alten Testaments in sechs Sprachen nicht die Kapazität vorhanden war auch noch die Bibeltexte einander anzugleichen, weshalb sie von den Bibelausgaben unbearbeitet übernommen wurden.

⁴¹ Aufnahme der Einschätzungen von Panzer und Nestle findet sich bei: Klein, Am Anfang, 291 (Aufnahme von Nestle), Kunstmann, Slavisches, 170 und Klinkow, Spielkartenmakulatur, 127 (beide übernehmen die Einschätzung von Panzer).

⁴² So lässt Hutter beispielsweise in seinem „*Psalterium Harmonicum*“ (1602) den deuterokanonischen 151. Psalm, der in Septuaginta und Vulgata belegt ist, aus und folgt der Zählung und Anordnung des hebräischen Psalters.

⁴³ Dies ist auch deshalb überraschend, weil Hutter bei seiner Polyglotte zu Ps 117,1 im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ dem Text Luthers noch eine eigene als „*Germanica vetus*“ bezeichnete Übersetzung voranstellte.

9. Die Quellen des „Derekh ha-Kodesh“

Die Frage nach den von Hutter zur Erstellung seiner „Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh“ genutzten Quellen ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Es gibt keine handschriftliche¹ oder gedruckte Quelle Hutters, in der er genaue Angaben über die von ihm verwendeten Bibelausgaben macht. Allerdings verdeutlicht Hutter im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“, dass er das Heranziehen von unterschiedlichen Bibelausgaben zur Erstellung des besten hebräischen Textes als unerlässlich ansah. Hierzu heißt es bei ihm:

*„Deinde etiam exemplaria Venetiana, Parisiensa, Antverpiana & c: tanquam omnium optima & correctissima, quibus in corrigendo uti sumus, cum hac editione conseras, & reperies si recte introspexeris, ultra aliquot mille diversitates, quibus exemplaria inter se dissident.“*²

„Dann auch Ausgaben aus Venedig, Paris, Antwerpen usw.: Gleichsam wirst du die besten und genauesten von allen, die wir beim Berichtigen genutzt haben, in dieser Ausgabe vereinen, und du wirst, wenn du recht geprüft hast, weit über hundert Unterschiede finden, in denen diese Ausgaben voneinander abweichen.“

In dem Zitat gibt Hutter nicht nur Rechenschaft über seine Bemühungen, die besten hebräischen Bibelausgaben seiner Zeit zur Erstellung seines „Derekh ha-Kodesh“ zu nutzen, man erhält zudem einen ersten Hinweis auf die Bibeleditionen. Dabei werden drei Verlagsorte genannt: Venedig, Paris und Antwerpen. Die Nennung dieser Orte zeigt zweierlei an: Zum einen wird deutlich, dass Hutter bei der Erstellung seiner Bibelausgaben auf Hebräische Bibeln zurückgriff, die nicht im deutschen Reichsterritorium gedruckt wurden, da hebräische Drucke aus deutschen Standorten zu diesem Zeitpunkt nicht verbreitet waren. Zum anderen markiert Hutter hiermit aber auch die Güte seiner Arbeiten: Alle drei Orte hatten in Europa höchstes Ansehen, wenn es um die Herkunft und Qualität hebräischer Drucke geht.³ Weiterhin zeigt Hutter an, dass er Editionen aus weiteren Verlagsorten nutze, die

¹ Die wenigen handschriftlichen Quellen Hutters begrenzen sich auf seine Bittschreiben an Kaiser Rudolph II., die digitalisiert auf der Projektseite Untertanensuppliken der Universität Graz zu finden sind. Zur Einsicht dieser Handschriften siehe die Internetseite des DFG/FWF-Projekts „Untertanensuppliken am Reichshofrat“ der Universität Graz (URL: <http://www-gewi.uni-graz.at/suppliken/de/verfahren/1716> [24.02.2017] und URL: <http://www-gewi.uni-graz.at/suppliken/de/verfahren/1637> [24.02.2017]). Weiterhin ist eine handschriftliche Übung Hutters zu Röm 4,5 in lateinischer und syrischer Sprache im Stadtarchiv Braunschweig ausgemacht worden. Laut Angaben des Stadtarchivs geht diese Handschrift auf die Dresdner Zeit Hutters zurück. In dem Aufsatz von Robert Stupperich: „Melanchthons deutsche Bearbeitung seiner Loci nach der Olmützer Handschrift“ findet sich eine Abbildung des handschriftlichen Besitzvermerks Hutters in einer Ausgabe der „Loci communes“ (siehe S. 372).

² Hutter, Derekh ha-Kodesh, 4.

³ Vgl. Heller, The Sixteenth Century I, xvii-xxii, xxxiii.

jedoch nicht genannt werden. Neben den Verlagsorten gibt Hutter an drei Stellen in seinen Werken (einmal im „Sefer Tehillim“ und zweimal im „Derekh ha-Kodesh“) an, welche Autoren er besonders schätzte und zitiert sogar im „Derekh ha-Kodesh“ aus Bibeleditionen, die auf diese Autoren zurückgehen. Der erste Verweis auf ihm bekannte und wohl auch genutzte Autoren findet sich im Vorwort zu seinem Psalter von 1586, der als Probelauf für die ein Jahr später erschienen Gesamtausgabe der Hebräischen Bibel „Derekh ha-Kodesh“ diente. Hier hält Hutter fest, welchen Personen das Verdienst der Ausbreitung der hebräischen Sprache im 16. Jahrhundert zukomme:

*„[...] per doctissimos viros hactenus propagata est; inter quos usque ad haec nostra tempora praecipue floruerunt: Iohannes Reuchlinus, Purchetus, Franciscus Ximenius, Augustinus Iustinianus, Desiderius Erasmus Rotherdamus, Rudolphus Agricola, Doctor Martinus Lutherus, Philippus Melanchthon, Sanctes Pagninus, Sebastianus Munsterus, Paulus Fagius, Petrus Galatinus, Bernhardus Ciglerus, Albertus Widmanstadius, Iohannes Forsterus, Iohannes Avenarius, Henricus Mollerus, Hieronymus Opitius, B. Arias Montanus, Guido Fabricius, Immanuel Tremellius, Mercerus, Cevalerius, Betramus, Franciscus Iunius, & alii innumeri.“*⁴

„[...] durch äußerst gelehrte Männer wurde [das Hebräische] bis hierher ausgebreitet, unter diesen taten sich darin zu unserer Zeit besonders hervor: Johannes Reuchlin, [Victor] Porchetto [de Salvatici], Francisco Cisneros, Agostino Giustiniani, Erasmus von Rotterdam, Rudolf Agricola, Doktor Martin Luther, Philipp Melanchthon, Sancte Pagnini, Sebastian Münster, Paul Fagius, Pietro Galatino, Bernhard Ziegler, Albrecht Widmannstetter, Johann Forster, Johannes Avenarius, Heinrich Moller, Hieronymus Opitz, B[enedictus] Arias Montanus, Guido Fabricius, Immanuel Tremmellius, [Jean] Mercier, [Pierre] Chevalier, [Bonaventura Cornelius] Betram, Franz Junius und unzählige andere.

Von den 25 im Vorwort zum Psalter aufgeführten Personen finden vier Erwähnung im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“: Sante Pagnini, Sebastian Münster, Hieronymus Opitz, und Benedictus Arias Montanus. Dies lässt darauf schließen, dass Werke dieser Autoren von Hutter für seine Arbeit genutzt wurden. Von den vier Hebraisten findet Hieronymus Opitz als erster Erwähnung in Hutters Vorwort zur Hebräischen Bibel von 1587. Der Lehrer Hutters in Jena erfährt gleich zu Beginn der Danksagungen eine besondere Würdigung durch seinen Schüler (nur das Lob an Gott und der Dank an die Eltern stehen vor der Erwähnung von Opitz):

⁴ Hutter, Sefer Tehillim, 5.

*„Non minores gratias quoque ago piis & doctis praeceptoribus omnibus, Inprimis tamen Reverendo & Clarissimo viro Dn: M. Hieronymo Opicio Ebraicarum quondam literarum in Academia Ienensi professori, cuius memoria sit in benedictione.“*⁵

„Nicht weniger danke ich allen meinen gläubigen und gelehrten Lehrern, vor allem aber dem ehrwürdigen und hochgelobten Mann Magister Hieronymus Opitz, einstmals Professor der hebräischen Studien an der Universität Jena, dessen Andenken segensvoll sei.“

Drei weitere Hebraisten, die schon im Vorwort zum „Sefer Tehillim“ erwähnt wurden, finden sich in der Polyglotte zu Psalm 117,1. Dabei verweist Hutter bei den lateinischen Übersetzungen auf die Hebraisten Sante Pagnini (1470-1541), Sebastian Münster und Benedictus Arias Montanus.⁶ Die in der von Hutter erstellten Polyglotte abgedruckten Zitate aus Bibeleditionen der Autoren können zudem für die Identifizierung der von Hutter genutzten Bibeln herangezogen werden.

Es ergibt sich aus den Angaben Hutters keine direkte Nennung von genutzten Quellen, allerdings kann ein Raster von Verlagsorten und Personen erstellt werden. In diesem werden an den Wirkorten Hutters vorhandene Bibelausgaben der Zeit eingeordnet, um die Frage nach den von Hutter genutzten Bibeleditionen zu beantworten. Die Bibelausgaben an den Wirkorten werden zunächst nur mit ihrem Titel genannt, eine genauere Vorstellung erfolgt in einem gesonderten Abschnitt über die Bibeleditionen, die als Quelle für das huttersche Werk in Betracht kommen.

Über dieses Vorgehen hinaus konnte zudem ein Handexemplar Hutters ausfindig gemacht werden. Hierbei handelt es sich um die „מקרא - *Biblia Hebraica*“ (Antwerpen, 1584), die von Benedictus Arias Montanus editiert wurde. Dieses Handexemplar wird zum Abschluss der Darstellung vorzustellen sein, dass es die Arbeitsweise Hutters anhand handschriftlicher Notizen desselbigen illustriert.

9.1. Hebräische Bibeln an den Universitäten Leipzig und Rostock

Elias Hutter war von 1577-1579 Professor für die hebräische Sprache an der Universität Leipzig. In dieser Zeit wird er wohl die dort vorhandenen hebraistischen Werke der Universitätsbibliothek verwendet haben. Die Ausgaben, die er dabei kennenlernte und nutzte, dürften ihn auch für die spätere Arbeit geprägt haben. In der Leipziger Zeit

⁵ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 5.

⁶ Vgl. Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 11.

erarbeitete er bereits den „*Cubus alphabeticus*“ als erstes bedeutendes Werk seines sprachdidaktischen Programms. Innerhalb der alten Universitätsbeständen in Leipzig konnten folgende hebräische Vollbibeln aus der Zeit Hutters ausfindig gemacht werden:

- Bomberg, Daniel: Mikraot Gedolot, Venedig 1524. Hierbei handelt es sich um die zweite Auflage der sogenannten Rabbiner-Bibel aus der angesehensten Druckerei für hebräische Werke zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Venedig.⁷
- Estienne, Robert: *Biblia Testamentum Vetus*, Paris 1539-1544 (die Bücher der Hebräischen Bibel wurden zunächst auf 24 Einzelausgaben verteilt und später in zwei Bänden zusammengefasst). Die Drucke und Hebräischkenntnisse des französischen Druckereieinhabers Robert Estienne genossen im 16. Jahrhundert höchstes Ansehen.⁸ Aufgrund der Anmerkungen aus der rabbinischen Literatur und den gegenüber der katholischen Lehre kritischen Glossen in der lateinischen Bibelübersetzung Estiennes (erstmalig 1528 erschienen) wurde er von Theologischen Fakultät der Sorbonne kritisch gesehen. Weiterhin lehnte die Fakultät Estiennes Ansatz zur Erstellung des Bibeltexts ab, da dieser für die Erarbeitung des bestmöglichen Texts Traditionen nutzte, die von der römisch-katholischen Kirche verworfen wurden.⁹ 1547 wurde unter dem Druck der Sorbonne sogar ein königliches Verkaufsverbot gegen seine Bibelausgaben erwirkt. Trotz des weiterhin hohen Ansehens als königlicher Drucker (Imprimeur du Roy) emigrierte Estienne 1550, nach dem Tod seines Gönners König Franz I., nach Genf und trat zum Calvinismus über. Seine Drucktätigkeit setzte er dort fort.
- Arias Montanus, Benedictus: *Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece & Latine. Sacrorum Bibliorum*, Antwerpen 1569-1572. Die sogenannte „*Biblia Regia*“ aus der hoch angesehenen Antwerpener Druckerei Plantins wurde bereits im achten Abschnitt vorgestellt.
- Münster, Sebastian: Miqdaš. *Hebraica Biblia Latina Planeque Nova Sebast. Munsteri translatione, post omneis omnium hactenus ubiuis gentium aeditiones euulgata, & quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata. adiectis insuper è Rabinorum commentarijs annotationibus haud poenitendis, pulchre & voces ambiguas, & obscuriora quaeque elucidantibus. Tomus primus et secundus,*

⁷ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century I*, xvii-xix.

⁸ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century I*, xxiii.

⁹ Vgl. Hall, *Biblical Scholarship*, 65.

Basel 1534/35. Die Ausgabe des bereits mehrfach erwähnten Hebraisten Sebastian Münster (siehe Abschnitte 3.1. und 5.1.) präsentiert die Hebräische Bibel zusammen mit einer von Münster angefertigten lateinischen Übersetzung.

- Zwar keine Vollbibel, aber für die Quellenfrage bei Hutter dennoch interessant ist die Edition des Psalters seines Lehrers Hieronymus Opitz: *Sefer Tehillim. Psalterium. Recens editum ac diligentissime correctum, declaratis etiam in fine dictionibus quae in eo aliter leguntur, quàm scribuntur*, Wittenberg 1566.

Die in Leipzig ausgemachten Bestände finden sich, mit Ausnahme der Rabbinerbibel Bombergs und der Psalterausgabe von Opitz, auch in den ältesten Beständen der Universitätsbibliothek Rostock. In Rostock hielt sich Hutter 1583/84 zur Erstellung eines Empfehlungsschreibens auf und arbeitete sein Konzept zum Erlernen der Sprachen in dieser Zeit weiter aus. Der Kontakt zur Universität Rostock bestand über diese Zeit hinaus auch von Hamburg aus, was aus der Briefsammlung „*Epistolarum libellus*“¹⁰ ersichtlich wird (siehe Abschnitt 7.3.).

Interessant ist, dass sich die Bestände an beiden Universitäten kaum voneinander unterscheiden. Dies deutet darauf hin, dass es bestimmte Ausgaben gab, die als Standardwerke für das Hebräischstudium in jener Zeit galten und von daher entsprechend häufig anzutreffen sind. Diese These lässt sich mit einem Blick auf andere Bibliotheken der Zeit verifizieren.¹¹ Unter den ältesten Beständen der Universität Jena, an der Hutter das Hebräische erlernte, finden sich alle Titel Hebräischer Bibeln, die auch für Leipzig ausgemacht wurden. Allerdings sind von den Ausgaben biblischer Bücher in Hebräisch von Robert Estienne nicht alle vorhanden (es konnte Gen, Ex, Lev, Dtn, Jes, Jer, Ps, Hiob und Esra ausgemacht werden). Dafür fanden sich wesentlich mehr Titel aus der Druckerei Bombergs, darunter auch liturgische Bücher und Talmud-Ausgaben. Darüber hinaus findet sich eine Edition der Hebräischen Bibel nach Benedictus Arias Montanus mit einer Interlinearübersetzung des Sante Pagnini („מקרא - *Biblia Hebraica*“). Auf diese Bibelausgabe wird im Verlauf des Kapitels noch näher einzugehen sein. Als weiterer Beleg ist auf die Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel zu verweisen, die 1572 unter Herzog Julius von Braunschweig-Lüneburg (1528-1589) gegründet wurde. Schnell wurde diese Bibliothek zum Vorbild für Fürstenbibliotheken im deutschen Reichsterritorium. Unter den ältesten Beständen

¹⁰ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 39-41, 54f.

¹¹ Hierzu wurde zum einen die Universitätsbibliothek Jena herangezogen, da Hutter hier seine Studien in der hebräischen Sprache absolvierte und zum anderen die Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, da sie den Charakter einer Beispielbibliothek für Fürsten im deutschen Reichsgebiet hatte.

finden sich die „*Biblia Regia*“ sowie die Hebräische Bibel Sebastian Münsters. Weiterhin findet sich auch die schon in Jena ausgemachte Edition nach Arias Montanus mit der lateinischen Übersetzung Pagninis in Wolfenbüttel. In Wolfenbüttel fehlen jedoch die Rabbinerbibel Bombergs (es wurden jedoch andere hebräische Drucke von ihm ausgemacht), sowie die Hebräische Bibel Estiennes, von dem sich nur lateinische Bibelausgaben in Wolfenbüttel finden.

Die an den Universitätsbibliotheken und der Fürstenbibliothek in Wolfenbüttel ausgemachten Editionen Hebräischer Bibeln finden sich auch in den Beständen der Hamburger Kirchenbibliotheken wieder.

9.2. Hebraistische Werke in den Kirchenbibliotheken Hamburgs

Elias Hutter erwähnt in seinem Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ die enge Zusammenarbeit mit Geistlichen von sieben Gemeinden Hamburgs, wobei hiervon die fünf Hauptkirchen Hamburgs nachweislich über Kirchenbibliotheken verfügten, die Hutter wohl bei seiner Arbeit nutzen durfte.¹² Aufgrund der Angaben im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ sowie Bemerkungen im „*Epistolarum libellus*“ kann eine Rangliste, angefangen mit den Gemeinden, die einen besonders engen Kontakt zu Hutters Werk vorweisen, aufgestellt werden. Wahrscheinlich hat Hutter verstärkt die Kirchenbibliotheken dieser Gemeinden genutzt.

- I. St.-Petri-Kirche: Gleich drei Prediger der Gemeinde waren Mitarbeiter bei der Erstellung von Hutters Bibel: David Wolder, der später selbst eine Polyglotte herausgab und lobende Erwähnung im „*Epistolarum libellus*“¹³ findet, Joachim Wermer, der als ehemaliger Subrektor am Johanneum einen wichtigen Geschäftskontakt Hutters darstellte sowie Caspar Ludolph. Von den drei Mitarbeitern werden zwei mit einer besonderen Danksagung Hutters bedacht, welche die enge Zusammenarbeit zum Ausdruck bringt:

„*Ex quibus tres optimi & doctissimi viri, Dominus Iohannes Hennichius, M. Ioachimus Wermerus & M. David Wolderus verè functi sunt officio מנצחִים hoc est, operis labores diligentissime urserunt, sublevarunt & promoverunt.*“¹⁴

¹² Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 7.

¹³ Vgl. Hutter, Epistolarum libellus, 54.

¹⁴ Vgl. Hutter, Derekh ha-Kodesh, 7.

„Von diesen haben drei beste und äußerst gelehrte Männer, Herr Johannes Hennecken, Prediger Joachim Wermer und Prediger David Wolder, wahrlich das Amt von Aufsehern ausgeführt, was bedeutet, dass sie die Mühen des Werks mit größter Sorgfalt eifrig betrieben, unterstützt und befördert haben.“

Der dritte erwähnte Mitarbeiter in dieser Reihe, Johannes Hennecken, stammt aus der nachfolgenden Gemeinde.

II. St.-Jakobi-Kirche: In der Gemeinde der Jakobikirche werden ebenfalls drei Mitarbeiter Hutters genannt. Die engste Zusammenarbeit bestand hierbei wohl mit dem Hauptpastor Johannes Hennecken (latinisiert Hennichius), der im „*Epistolarum libellus*“ immer wieder als wichtiger Mittelsmann für den Vertrieb der Werke Hutters erscheint¹⁵ und zudem als gesondert hervorgehobener Mitarbeiter Hutters zu den drei מנצחים („Aufseher“)¹⁶ gezählt wird. Weiterhin werden die Prediger Johannes Arpes und Paul Keifer erwähnt.

III. St.-Nikolai-Kirche: In dieser Kirche finden sich die meisten Mitarbeiter Hutters, wobei keiner der vier genannten Prediger noch an anderer Stelle im Werk Hutters erscheint. Namentlich sind dies: Bernhard Voger, Johannes Ofenbrugge, David Vaget und Caspar Grützner.

IV. St.-Katharinen-Kirche: Aus der Katharinenkirche werden im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ zwei Mitarbeiter von Hutter erwähnt: Gregor Stamke (gest. 1600) und Konrad Gerlach. Diese werden jedoch in anderen Werken Hutters nicht weiter von Hutter berücksichtigt.

V. St.-Marien-Kirche: Aus dem ehemaligen Hamburger Dom ist nur ein Mitarbeiter von Hutter mit Namen, Heinrich Copius, angegeben, der an keiner weiteren Stelle im hutterschen Werk begegnet.

Problematisch ist es nun nachzuvollziehen, welche hebräischen Werke in den Kirchenbibliotheken jener Zeit vorhanden waren, da die Bibliotheken heute nicht mehr existieren und die alten Bestände aus verschiedenen Gründen verloren gegangen sind.

¹⁵ Siehe hierzu die zahlreichen Erwähnungen im Abschnitt 7.3.

¹⁶ Vgl. Ges¹⁸, 838f. Das Partizip m. Pl. der Wurzel נצח im Pi'el begegnet nur an einer Stelle im Alten Testament: In 2 Chr 34,13 und benennt dort die Aufseher über die Ausbesserungsarbeiten am Tempel in der Regierungszeit Joschijas. Hutter selbst vermerkt als Bedeutungsfeld zu dieser Wurzel im „*Cubus alphabeticus*“: „Antreiben / Continuiere / Ein Capellmeister / Continuatio / Ewig / Ewigkeit / Strecke die immer weeret.“ Damit ist wohl vor allem auf den Aspekt des Aufsehens und Voranbringens einer Arbeit bei Hutter verwiesen. Das Hutter diesen Begriff für die Beschreibung seiner engsten Mitarbeiter wählt, zeigt ihre leitende Stellung an, die anderen Gehilfen übergeordnet war. Im Anschluss an 2Chr 34,13 ist zudem davon auszugehen, dass Hutter seine Mitarbeiter in der Position sah, beim Wiederaufbau bzw. Ausbesserung der entscheidenden Verbindung zwischen Gott und Mensch die Aufsicht über das Gelingen des Projekts zu haben. Was im zweiten Buch der Chronik noch der Tempel ist, ist bei Hutter die Hebräische Sprache des Alten Testaments.

Somit ist es auch nicht mehr möglich nachzuweisen, ob sich in den Beständen Hinweise auf die Nutzung durch Hutter oder seine Mitarbeiter finden. Daher soll kurz auf die Geschichte der einzelnen Kirchenbibliotheken eingegangen werden, um aufzuzeigen, wie die Bestände verloren gingen. Soweit möglich können für einige Kirchenbibliotheken die alten Bestände aus der Zeit Hutters mittels alter Bibliothekskataloge und Inventarien, die sich heute im Besitz des Hamburger Staatsarchivs befinden, rekonstruiert werden.

9.2.1. St.-Petri-Kirche

Die Anfänge der Kirchenbibliothek von St.-Petri sind im frühen 15. Jahrhundert anzusetzen.¹⁷ Die Bibliothek enthielt vor allem Gebrauchsliteratur für Geistliche und verfügte im Spätmittelalter über eine vergleichsweise große Sammlung handschriftlicher Codices, Frühdrucke begegnen dagegen kaum.¹⁸ Mit der Einführung der Reformation in Hamburg erfuhr die Kirchenbibliothek eine Erweiterung, die nun die Bildung der Geistlichen im Sinne der neuen reformatorischen Theologie sichern sollte.¹⁹ Im Vergleich zu den anderen Bibliotheken wurden die Bestände in St.-Petri aber eher als klein und unbedeutend charakterisiert.²⁰ Die Bibliothek erfuhr in der Folgezeit nur eine geringe Nutzung und geriet in Vergessenheit. Bei einem Umbau der Sakristei 1800 wurden die Bestände wiederentdeckt und zugleich der Stadtbibliothek Hamburg geschenkt. So entgingen die Werke zwar dem Brand von 1842. Bei den Bombardements auf Hamburg von 1943 gingen jedoch die Drucke verloren, da man zuvor vor allem die alten Handschriften ausgelagert hatte.²¹

Recherchen im Hamburger Staatsarchiv haben schließlich bestätigt, dass wohl kein großes Interesse an den Buchbeständen der Kirchengemeinde bestand. In einem Inventarium von 1731 werden zwar Bücher aufgeführt. Dabei handelt es sich jedoch um Bücher aus dem Gemeindeleben wie Taufregister, Gräberverzeichnisse, Kollektenbücher usw. Ein Katalog für die Bibliothek konnte nicht ausfindig gemacht

¹⁷ Vgl. Brandis / Maehler, Katalog der Handschriften, 3.

¹⁸ Vgl. Wendland, Die ehemalige Bibliothek der St.-Petri-Kirche, 97.

¹⁹ Vgl. Wendland, Die ehemalige Bibliothek der St.-Petri-Kirche, 98.

²⁰ Vgl. Rasch, Historische Beschreibung, 8.

²¹ Vgl. Brandis / Maehler, Katalog der Handschriften, 4.

werden, ebenso wenig finden sich Belege über die Schenkung der Kirchenbibliothek an die Hamburger Stadtbibliothek.

9.2.2. St.-Jakobi-Kirche

Die Anfänge der Kirchenbibliothek von St.-Jakobi sind wohl in der Mitte des 15. Jahrhunderts zu verorten.²² Mit der Einführung der Reformation kam es zu einer Aufstockung der Bestände, wobei nun verstärkt Drucke hinzutraten. Zugleich gingen Handschriften in dieser Zeit verloren, was Johann Joachim Rasch in seiner Beschreibung der Kirchenbibliothek auf katholische Geistliche der Zeit zurückführt:

„Daß sie der zur Zeit der gesegneten *Reformation* in einen schlechen Zustand gerathen, daran war das göttliche *Reformations*-Werck an ihm selbst im geringsten nicht Ursache, sondern vielmehr der Neid und die Boßheit der damahls lebenden Päbstlichen Geistlichen bey unserer Jacobs-Kirche.“²³

Nach der Reformationszeit geriet die Bibliothek, wie schon im Fall St.-Petri, in Vergessenheit, bis es im 18. Jahrhundert zu einer Erschließung und Neuordnung der Bestände durch den bereits erwähnten Magister Johann Joachim Rasch kam. Sein Ziel war es, eine „*Bibliotheca Publica*“²⁴ zu schaffen, die von der breiten Öffentlichkeit genutzt werden sollte. Das Vorhaben scheiterte jedoch und die Bibliothek wurde auch in Folge der Neugestaltung kaum genutzt. 1841 wurden die Bestände der Stadtbibliothek geschenkt.²⁵ Somit überstanden auch hier die Bestände den Stadtbrand des 19. Jahrhunderts, die Drucke gingen jedoch ebenfalls bei Bombardements 1943 verloren. Die Handschriften sind dagegen noch zum Großteil erhalten und vergleichsweise gut erschlossen.²⁶

Bei der Erschließung der ehemaligen Bestände der Kirchenbibliothek kann für St.-Jakobi auf drei verschiedenen Kataloge (von 1685, 1715, 1753) sowie einem Inventarium (von 1756) zurückgegriffen werden. Dass es so zahlreiche Kataloge gibt, deutet darauf hin, dass die Bibliothek, auch wenn sie nicht genutzt wurde, so zumindest geschätzt wurde. Grundlage für die Rekonstruktion der Bestände zur Zeit Hutters ist der

²² Vgl. Brandis / Maehler, Katalog der Handschriften, 145.

²³ Rasch, Historische Beschreibung, 12.

²⁴ Rasch, Historische Beschreibung, 16.

²⁵ Vgl. Brandis / Maehler, Katalog der Handschriften, 147.

²⁶ Vgl. Brandis / Maehler, Katalog der Handschriften, 148.

ausführlichste und alphabetisch geordnete Katalog von Johann Joachim Rasch aus dem Jahre 1753. Zum Vergleich wurden aber auch die älteren Kataloge herangezogen, die nahezu den gleichen Bestand hebraistischer Werke aufführen wie Rasch. Die für das 16. Jahrhundert ausgemachte Sammlung hebraistischer Werke ist, gerade im Vergleich zu den schon betrachteten Universitäten, durchaus beachtlich und lässt sich in drei Gruppen (Hebräische Bibeln, Hebräische Grammatiken und Wörterbücher, Sonstiges) aufteilen:

I. Hebräische Bibeln

Folgende Titel von hebräischen Vollbibeln konnten ausfindig gemacht werden:

- „*Biblia Polyglotta Antwerpiensia, opera Christophi Plantani*.“²⁷ Gemeint ist mit dieser Angabe die „*Biblia Regia*“, die auch schon in den Beständen der Universitätsbibliotheken Leipzig und Rostock begegnete.
- „*Biblia Polyglotta Complutensia impensis Franc. Ximenu de Cisneros edita*.“²⁸ Hinter dieser Angabe verbirgt sich die „Complutensische Polyglotte“, die als Vorgängerin der „*Biblia Regia*“ angesehen wird und sehr viel seltener als die Polyglotte aus Antwerpen anzutreffen ist.
- „*Biblia S. quoad V. T. quadrilingua, quoad N. Testamentum trilingua*, Hamburg 1596.“²⁹ Hinter dieser Angabe des Bibliothekskatalogs ist wohl die „Hamburger Polyglotte“ in vier Sprachen des Hutter-Mitarbeiters David Wolder zu sehen. Ungeklärt bleibt, warum der Autorenname nicht angegeben ist.
- „Hutter: *Biblia S. hebraica*, Hamburg 1587.“³⁰ Gleich in zwei Exemplaren war die „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ des Elias Hutter in der Kirchenbibliothek zu St.-Jakobi vorhanden.
- „Münster, Sebast: *Biblia Hebraica cum translatione Latina*, Basel 1546.“³¹ Mit dieser Angabe ist die Hebräische Bibel von Sebastian Münster angegeben, in der in zwei Spalten der hebräische Text und die lateinische Übersetzung

²⁷ Rasch, Catalogus Alphabeticus, 25.

²⁸ Rasch, Catalogus Alphabeticus, 25.

²⁹ Rasch, Catalogus Alphabeticus, 25.

³⁰ Rasch, Catalogus Alphabeticus, 110.

³¹ Rasch, Catalogus Alphabeticus, 160.

präsentiert werden. Die Bibel begegnete ebenfalls an den Universitäten Leipzig und Rostock.

Neben diesen Vollbibeln, gibt es noch zwei Bibeln, bei denen Unsicherheit besteht, ob es sich wirklich um hebräische Bibeln handelt sowie eine lateinische Bibel, die in den Glossen auf die hebräische Sprache eingeht:

- „*Biblia S. cum gloriosis interliniari et ordinaria*, Venedig.“³² Hinter dieser Angabe könnte sich eine Ausgabe der Rabbinerbibel aus dem Hause Bomberg verbergen, zumindest lassen dies Verlagsort und Beschreibung vermuten. Eine eindeutige Klärung ist problematisch, da die Angabe einer Jahreszahl oder eines Herausgebers fehlt.
- Nur in den Katalogen von 1685 und 1715 findet sich eine „*Ariae Montani Biblia*.“³³ angegeben. Dabei kann nicht geklärt werden, ob eine Bibelausgabe in hebräischer oder lateinischer Sprache vorliegt. Für den genannten Herausgeber, Arias Montanus, sind Bibeleditionen in beiden Sprachen belegt. Da es keine Angaben zu Verlagsort und Erscheinungsjahr gibt, ist eine genaue Zuordnung nicht möglich. Die Bibel findet sich zudem nicht im Katalog von Rasch aufgeführt. Möglicherweise ging sie bei der Neuordnung der Bibliothek verloren oder war zu stark beschädigt für eine erneute Aufnahme in den Bestand.
- „*Pagnini et Vatabli, Biblia Latina cum annotationibus, cura Rob. Stephanus*.“³⁴ Mit dieser Angabe wird auf eine lateinische Bibelübersetzung verwiesen, die vor allem auf Sante Pagnini zurückgeht und von Robert Estienne in seiner Genfer Zeit verlegt wurde. Im Katalog von 1715 wird die Ausgabe als „*Biblia Triling., Pagnini Vol. 1+2*“³⁵ aufgeführt. Das „*Triling.*“ („dreisprachig“) verweist dabei jedoch nicht auf eine dreisprachige Polyglotte, sondern gibt an, dass sich neben der Übersetzung auch Kommentare zum hebräischen und griechischen Urtext der Bibel befinden. Der vollständige Titel dieser Ausgabe lautet: „*Biblia utriusque Testamenti. De quorum nova interpretatione et capiosissimis in eam annotationibus lege quam in limine operis habes epistolam*“ (Genf, 1557).

³² Rasch, Catalogus Alphabeticus, 25.

³³ Anonym, Catalogus Bibliothec. Eccles. St. Jacobi Anno 1685, 1. Anonym, Catalogus Bibliothec. Eccles. St. Jacobi Anno 1715, 1.

³⁴ Rasch, Catalogus Alphabeticus, 184.

³⁵ Anonym, Catalogus Bibliothec. Eccles. St. Jacobi Anno 1715, 84.

II. Hebräische Grammatiken und Wörterbücher

Neben den Bibeln findet sich in den Bibliothekskatalogen auch eine Vielzahl von Hilfsmittel zum Erlernen und Übersetzen des Hebräischen. Folgende Werke sind hierfür zu nennen:

- „Johannes Avenarius, *Lexicon Hebraicum*, Wittenberg 1558.“³⁶ Angegeben ist hiermit der „*Liber radicum*“, welcher bereits im Abschnitt 3.2.2. vorgestellt wurde.
- „Forster, Johannes, *Dictionarium Hebraicum*, Basel 1564.“³⁷ Unter dieser Angabe verbirgt sich das „*Dictionarium Hebraicum Novum*“, welches bereits im Abschnitt 3.2.1. vorgestellt wurde.
- „Elia Levita: *Grammatica hebr. per* Sebast. Münst. 1537.“³⁸ Hinter dieser Angabe ist die „*Grammatica Absolutissima*“ von Elia Levita zu sehen, die Sebastian Münster ins Lateinische übersetzte und erweiterte. Eine genauere Vorstellung dieses Werks erfolgte bereits im Abschnitt 3.1.1.
- „Münster, Sebast. *Dictionarium hebraica* 1548.“³⁹ Hier ist das bereits in Abschnitt 3.1.2. vorgestellte „*Dictionarium Hebraicum*“ von Sebastian Münster gemeint.
- Pagnini, Sancti: *Thesaurus Linguae Sanctae* 1529.“⁴⁰ Hinter diesem Eintrag im Bibliothekskatalog von Rasch verbirgt sich ein Hebräischlexikon von Sante Pagnini, das in zwei Ausführungen vorhanden war. Typisch für die Zeit (siehe hierzu den dritten Abschnitt über die grammatikalischen Ansätze der Hebraisten des 16. Jahrhunderts) baute dieses Wörterbuch auf das Wurzelpinzip des Hebräischen auf. Der vollständige Titel des Werks lautet: „אוצר לשון הקדש. *Hoc est Thesaurus Linguae Sanctae. Sic enim inscribere placuit Lexicon hoc Hebraicum*“ (Lyon, 1529). Bei dem zweiten Exemplar, das ohne Jahreszahl angegeben ist, handelt es sich wohl um die spätere Neuauflage dieses Wörterbuches mit dem Titel: „*Thesaurus Linguae Sanctae. Sive Lexicon Hebraicum ordine & copia caeteris antehac editis antefendum*“ (Lyon, 1575).

³⁶ Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 20.

³⁷ Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 81.

³⁸ Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 67.

³⁹ Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 160.

⁴⁰ Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 184.

- „Stancari, Franc. *Compendium Grammat. Hebraea*, Basel 1547.“⁴¹ Mit dieser Angabe ist das Werk des italienischen Theologen und Hebraisten Francesco Stancaro (1501-1574) gemeint. Stancaro lehrte bis 1546 in Padua und Venedig Hebräisch. Später trat er zur lutherischen Konfession über und wurde 1551 Professor für die hebräische Sprache an der Universität Königsberg. Der vollständige Titel seiner Grammatik lautet: „*Ebrae Grammaticae Institutio. In qua omnes octo orationis partes summa diligentia ita traduntur, ut nihil ad hanc rem desiderandum sit. Adiuncta sunt haec, ab eodem autore. Rerum omnium capita. Exercitatuicula catholica. Et suae grammaticae compendium*“ (Basel, 1547).

III. Sonstiges

Weiterhin gibt es noch zwei Werke, die in den weiteren Bereich der Beschäftigung mit hebräischer Sprache gehören. Darunter zählen:

- „Fagius, Paul *Verrio latina paraphrasis chaldaica in Pentateuchum Onkeli cum annotationibus*, Argent. 1546.“⁴² Hinter dieser Angabe verbirgt sich eine lateinische Übersetzung des Targum Onkelos von Paul Fagius in zwei Spalten: Auf der einen Seite die lateinische Übersetzung, auf der anderen Seite ein Kommentar, wie die Übersetzung auf Grundlage des aramäischen Texts im Targum Onkelos zustande kam. Solch ein Werk war wohl auch für Hutter von Interesse, der in seinen Arbeiten bereits das Aramäische berücksichtigte. Der vollständige Titel des Werks lautet: „*Thargum. Hoc est Paraphrasis Onkeli chaldaica in Sacra Biblia, ex chaldaeo in Latinum fidelissime versa, additus in singula fere capita succintis annotationibus*“ (Straßburg, 1546).
- „*Matthai Evangelium et Epistola ad Habreos hebraice, cum versione latina Münsteri.*“⁴³ Mit dieser Angabe ist wohl die hebräisch-lateinische Ausgabe des Matthäusevangeliums nach Sebastian Münster gemeint, die bereits im Abschnitt 5.1.1. vorgestellt wurde.

⁴¹ Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 190.

⁴² Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 75. „Argent.“ ist eine Abkürzung für den lateinischen Namen von Straßburg: Argentoratum oder Argentorate.

⁴³ Rasch, *Catalogus Alphabeticus*, 152.

Die Liste der aufgefundenen Titel in den Bibliothekskatalogen zeigt an, dass es in der St.-Jakobi-Kirche offenbar einen Schwerpunkt für das Studium des Hebräischen gegeben hat. Dieser Befund bestätigt sich mit Blick auf die anderen Kirchenbibliotheken. Auch das Hutter immerhin drei Mitarbeiter aus dieser Gemeinde als seine Mitarbeiter bei der Erstellung des „Derekh ha-Kodesh“ benannte, passt ins Bild. Zudem ist die Sammlung hebraistischer Werke auch im Vergleich zu den Beständen der Universitäten jener Zeit durchaus eindrucksvoll. Bei den Werken fällt auf, dass man sich vor allem auf das Bibelstudium der Geistlichen konzentrierte. Dabei wurde der hebräische Bibeltext wohl eher als Referenz verwendet und weniger selbstständig übersetzt, da von den fünf sicher identifizierten Hebräischen Bibeln nur der „Derekh ha-Kodesh“ von Hutter eine Bibel in rein hebräischer Sprache darstellt. Alle anderen Ausgaben sind bilingual oder polyglott, womit eine eigene Übersetzung nicht nötig war. Allerdings ist auch die Bibelausgabe Hutters didaktisch aufgearbeitet und erleichtert es somit den Geistlichen das Hebräische zu verstehen. Dass es im Bestand der Bibliothek gleich zwei Exemplare gibt, verweist darauf, dass Hutters Arbeit in der Gemeinde angesehen war und ein enger Kontakt bestanden haben muss, was sich mit den Angaben Hutters im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ und der Briefsammlung „*Epistolarum libellus*“ deckt.

Für die Quellenfrage relevant ist nun, dass sich auch in der Hamburger Kirchenbibliothek von St.-Jacobi erneut Werke finden, die bereits in den Universitätsbibliotheken begegneten. Hierzu gehören die „*Biblia Regia*“ und die bilinguale Ausgabe von Sebastian Münster. Unsicher bleibt, ob es sich bei der Bibelausgabe aus Venedig um eine Rabbinerbibel aus der Bomberg-Druckerei handelt, die bisher nur in der Leipziger Universitätsbibliothek ausgemacht werden konnte. Alle drei Bibelausgaben würden in das anfangs erarbeitete Raster von möglichen Quellen Hutters hinsichtlich Verlagsort und Autor passen.

9.2.3. St.-Nikolai-Kirche

Die Bibliothek der St.-Nikolai-Kirche wird in dem Bericht von Johann Joachim Rasch im Versammlungssaal des Kirchen-Kollegiums verortet.⁴⁴ Weiterhin heißt es in der

⁴⁴ Vgl. Rasch, Historische Beschreibung, 8.

Darstellung von Rasch, dass die Bibliothek wohl erst in der Reformationszeit angelegt worden sei, wozu auch hebräische Drucke gehörten. Dagegen gebe es keine mittelalterlichen Handschriften und Codices im Bestand der Kirchenbibliothek.⁴⁵ Ein Teil der Drucke ging bereits 1842 beim Stadtbrand verloren. Mit der Zerstörung der Kirche bei Luftangriffen 1943 wurden die letzten Bestände dieser Kirchenbibliothek zerstört.

Für die Kirche St.-Nikolai konnten nur wenige Quellen, die Angaben zum Bestand der Bibliothek enthalten, ausfindig gemacht werden. Wichtig ist hierfür vor allem ein Inventarium, welches das in der Sakristei verwahrte Schriftgut auflistet. Darunter finden sich zwei hebräische Bibeln, die beide auf die Arbeit Hutters zurückzuführen sind. Zum einen wird der „Derekh ha-Kodesh“ als „*Eliae Hutteri Biblia Hebraica*“⁴⁶ erwähnt und zum anderen wird die „Hamburger Polyglotte“ des Hutter-Mitarbeiters David Wolder als „*Dav. Wolderi Biblia trilingua*“⁴⁷ aufgeführt. Neben diesem Verzeichnis findet sich keine weitere Erwähnung von Buchbeständen. In den vier gefunden Inventarien (von 1733, 1768, 1800 und 1843) der ehemaligen Kirchengemeinde konnten keine Bibliotheksbestände ausgemacht werden. Dies lässt darauf schließen, dass wohl kein allzu großes Interesse an der eigenen Kirchenbibliothek bestand. Dies deckt sich auch damit, dass sich im „Inventarium der 1842 aus dem Brand geretteten Bücher“ nur Bücher der Gemeindeverwaltung befinden, darüber hinaus aber keine weitere theologische Literatur aufgeführt wurde.

Der Befund legt nahe, dass mit den Büchern der Sakristei nicht der gesamte Bestand der Kirchenbibliothek wiedergegeben ist. Zudem war die Bibliothek laut Rasch nicht in der Sakristei angesiedelt.⁴⁸ Die aufgeführten Bestände umfassen lediglich 31 Titel in 72 Bänden. Umso interessanter ist nun, dass sich unter diesen Werken gleich zwei Arbeiten aus dem Umkreis Hutters finden. Die Lage der hutterschen Werke in der Sakristei lässt darauf schließen, dass sie für den Handgebrauch der Geistlichen gedacht waren. Dies geht auch mit den übrigen Titeln zusammen, die vor allem patristische Literatur, Werke der Reformatoren und Bibeln umfassen. Somit könnte hier ein Zeugnis dafür vorliegen, dass Hutters Arbeiten, die aus der Zusammenarbeit mit einigen Predigern der Gemeinde hervorgingen, eine gewisse Wertschätzung erfahren haben und regelmäßig genutzt wurden.

⁴⁵ Vgl. Rasch, Historische Beschreibung, 9.

⁴⁶ Brokes / Paulsen, Inventarium des in der Sakristei verwahrten Schriftgutes, 28.

⁴⁷ Brokes / Paulsen, Inventarium des in der Sakristei verwahrten Schriftgutes, 28.

⁴⁸ Vgl. Rasch, Historische Beschreibung, 8.

9.2.4. St.-Katharinen-Kirche

Für die St.-Katharinen-Kirche konnten keine Quellen über den Bestand der Bibliothek ausgemacht werden. Daher sei an dieser Stelle nur kurz die Geschichte der Bibliothek skizziert. Die Gründung dieser Kirchenbibliothek geht wohl auf das 13. Jahrhundert zurück.⁴⁹ Wie schon bei den anderen Kirchengemeinden Hamburgs geriet auch diese Bibliothek nach Erweiterung in der Reformationszeit in Vergessenheit. 1923 entschied man sich, die Bestände der Stadtbibliothek zu überlassen, wobei auch hier die Drucke bei Luftangriffen 1943 zerstört wurden.⁵⁰

9.2.5. St.-Marien-Kirche

Die Bibliothek des ehemaligen Hamburger Doms wurde im 12. Jahrhundert gegründet und bald durch Schenkungen und Eigenerwerbungen erweitert.⁵¹ Wie schon bei den anderen Kirchengemeinden betont, wurden auch in der Bibliothek des Mariendoms im 16. Jahrhundert mit der Einführung der Reformation die Bestände um entsprechende reformatorische Werke erweitert. 1784 sollte es zum Verkauf der 5000 Titel umfassenden Bibliothek kommen. Ziel war den Erlös für die Instandsetzung des Doms zu verwenden. Jedoch blieb der erzielte Erlös weit unter dem eigentlichen Wert der Bücher. Den Verbleib der Bücher heute auszumachen ist äußerst schwierig, da sich keine genaue Dokumentation des Verkaufs ausfindig machen lässt. Gesichert ist hingegen der Verbleib der handschriftlichen Werke, die nahezu vollständig von der königlichen Bibliothek in Kopenhagen erworben wurden.⁵² Die erhoffte Instandsetzung durch den Verkauf der Bibliothek sollte scheitern. Zwischen 1804 und 1807 kam es schließlich zum Abbruch des baufälligen Mariendoms in Hamburg.⁵³

Auch wenn die Werke der ehemaligen Kirchenbibliothek zu St.-Marien nur schwer ausfindig gemacht werden können, so ist doch zumindest der Bestand sehr gut dokumentiert. Im Jahr des Verkaufs 1784 wurde eigens ein systematischer Katalog der Kirchenbibliothek angefertigt, um beim Verkauf eine Übersicht zu allen Werken zu

⁴⁹ Vgl. Horváth, Bibliotheken und Gelehrte, 26.

⁵⁰ Vgl. Horváth, Bibliotheken und Gelehrte, 26.

⁵¹ Vgl. Horváth, Bibliotheken und Gelehrte, 12.

⁵² Vgl. Horváth, Bibliotheken und Gelehrte, 11.

⁵³ Vgl. Horváth, Bibliotheken und Gelehrte, 9f.

gewährleisten. Der Bestand enthielt nachweislich vier Werke der christlichen Hebraistik:

- „*Biblia Ebraica, cum Novo Testamento et latina versione Xantis Pagnini, Lucensis.*“⁵⁴ Hinter dieser Angabe verbirgt sich entweder die Edition der hebräischen Bibel mit einer Interlinearübersetzung des Hebräischen ins Lateinische von Sante Pagnini mit dem Titel „מקרא - *Biblia Hebraica*“ oder die lateinische Übersetzung der Bibel nach Pagnini mit dem Titel „*Veteris et Novi Testamenti Nova Translatio*“ (Lyon, 1527). Für die erste Deutung spricht, dass von einer hebräischen Bibel gesprochen wird, allerdings wurde diese erstmals 1572 in Antwerpen unter Leitung von Benedictus Arias Montanus aufgelegt und stammt nicht aus Lyon.⁵⁵ Bei der Übersetzung von 1527 aus Lyon ist allerdings auch in späteren Neuauflagen kein hebräischer Urtext beigegeben.

Auf die hier angesprochene von Arias Montanus herausgebrachte Hebräische Bibel mit Interlinearübersetzung Pagninis („מקרא - *Biblia Hebraica*“) wird noch näher einzugehen sein, da eine solche als Handexemplars Hutters identifiziert werden kann.

- „*Dav. Wolderi sacra Biblia, i. e. V. et N. Testamentum quatuor linguarum, ebraicae nempe, graeae, latinae et germanicae, cum alphabetico S. ebraeae Linguae, Tomus I-IV.*“⁵⁶ Diese Angabe verweist auf die schon häufig angetroffene „Hamburger Polyglotte“ des Hutter-Mitarbeiters David Wolder. Interessant an dieser Ausgabe ist, dass offensichtlich der „*Cubus alphabeticus*“ von Elias Hutter mit eingebunden war. Der Zustand dieses Werks wird als „durch und durch vom Wurm sehr zerfressen“⁵⁷ angegeben.
- „*Eliae Hutteri Novum Testamentum XII. linguarum, Norimbergae.*“⁵⁸ Hinter dieser Angabe verbirgt sich die neutestamentliche Polyglotte Hutters aus der Nürnberger Zeit in zwölf Sprachen, die eine hebräische Übersetzung des Neuen Testaments beinhaltet. Der Zustand dieses Werks wird ebenfalls als „etwas vom Wurm beschädigt“⁵⁹ charakterisiert.

⁵⁴ Anonym, Bibliotheca capitularis, 3.

⁵⁵ Vgl. Gauthier, Sanctes Pagninus, 177.

⁵⁶ Anonym, Bibliotheca capitularis, 3.

⁵⁷ Anonym, Bibliotheca capitularis, 3.

⁵⁸ Anonym, Bibliotheca capitularis, 3.

⁵⁹ Anonym, Bibliotheca capitularis, 3.

- „*Sante Pagnini Epitome Thesauri Linguae sanctae, Antverpiae.*“⁶⁰ Mit diesem Titel wird auf das schon in St.-Jacobi vorgefundene Wörterbuch des Theologen und Hebraisten Sante Pagnini verwiesen. Dabei handelt es sich allerdings um eine spätere Antwerpener Auflage aus dem Jahr 1578, die in der Druckerei von Plantin realisiert wurde.

Die aufgefundenen Werke zeigen, dass es im Mariendom keinen Schwerpunkt für hebraistische Studien gab. Die Anzahl der ausgemachten Werke ist im Vergleich zur St.-Jakobi-Kirche eher überschaubar. Dass bilinguale und polyglotte Ausgaben der Hebräischen Bibel vorliegen, weist darauf hin, dass wohl nur bedingt eigenständig Hebräisch übersetzt wurde. Interessant ist, dass sich ein Werk Hutters aus der Nürnberger Zeit im Bestand befindet, was darauf hindeutet, dass die Beziehungen über die Zeit in Hamburg hinaus fortbestanden. Allerdings wurde der Zustand der Werke aus dem Umkreis Hutters als prekär („vom Wurm sehr zerfressen“) gekennzeichnet, was darauf verweist, dass die Arbeiten in der Bibliothek kaum genutzt wurden. Für die Quellenfrage wird vor allem die Bibeledition nach Arias Montanus mit der als Interlinear gesetzten Übersetzung Pagninis bedeutend sein, da eine solche als Handexemplar Hutters ausfindig gemacht werden konnte.

9.3. Bilanz der Betrachtungen: Hutters genutzte Bibelausgaben

Auf Grundlage des anfangs erstellten Rasters zur Identifizierung von genutzten Bibeleditionen aus Verlagsorten und Autoren sowie dem Blick auf die an den Wirkorten Hutters vorhandenen Ausgaben der Hebräischen Bibel ist eine Liste von Quellen erstellbar, die Hutter mit hoher Wahrscheinlichkeit bei der Erarbeitung und Abfassung des „Derekh ha-Kodesh“ nutzte. Dabei lassen sich sechs Ausgaben ausmachen, die im Folgenden benannt und kurz vorgestellt werden sollen:

- I. „*Biblia Hebraica*“ mit lateinischer Interlinearübersetzung nach Sante Pagnini (Antwerpen, 1584): Diese Bibelausgabe konnte zwar nur am Mariendom Hamburg ausfindig gemacht werden, allerdings ist der Verlagsort im „Derekh ha-Kodesh“ angegeben und der Hebraist Sante Pagnini, dessen Übersetzung als Interlinear in dieser Bibelausgabe genutzt wurde, findet sich sowohl im

⁶⁰ Anonym, *Bibliotheca capitularis*, 30.

hutterschen Psalter als auch im „Derekh ha-Kodesh“ belegt. Neben jenen Hinweisen gibt es für diese Edition der Hebräischen Bibel allerdings den Glücksfall, dass eine Ausgabe aufgrund eines Besitzvermerk Hutters direkt als genutzte Quelle zugeordnet werden kann. Daher ist diese Bibelausgabe auch als erste bei den Quellen des „Derekh ha-Kodesh“ zu nennen. Auf dieses Handexemplar Hutters wird näher einzugehen sein, wobei anhand der Notizen Hutters auch die Nutzung dieser Bibelausgabe bei der Erstellung seines „Derekh ha-Kodesh“ aufgezeigt werden kann. Neben diesem Werk hatte Hutter aber auch Kenntnis von der rein lateinischen Übersetzung der Bibel durch den Hebraisten Pagnini (s. u. Abschnitt 9.4.2.) Da diese Bibeledition für das Werk Hutters von entscheidender Bedeutung ist, sei kurz auf die Biografie Pagninis verweisen:

Sante Pagnini: Sante Pagnini (auch: Santis, Santes, Sanctes, Xantes, Xantus, Xanthus) war ein christlicher Theologe und Gelehrter, der sich vor allem Fragen der Philologie widmete und sich auf das Hebräische spezialisierte. Er wurde 1470 in der toskanischen Stadt Lucca geboren und trat bereits als 16-Jähriger in Fiesole, einer Stadt nahe Florenz, dem Dominikanerorden bei.⁶¹ Wichtig für die Entwicklung seines Interesses an der hebräischen Sprache wurde sein Aufenthalt in Florenz. Von 1504-1508 war Pagnini im Dominikanerstift San Marco in Florenz als Prior tätig und entdeckte hier seine Leidenschaft für die hebräische Sprache. In dieser Zeit entwickelte Pagnini auch gute Kontakte zu den Kardinälen Giovanni de Medici (1475-1521) und Giulio de Medici (1478-1534), die später als Papst Leo X. (1513-1521) und Clemens VII. (1523-1534) zu wichtigen Förderern der philologischen Arbeit Pagninis werden sollten.⁶² In Florenz erlernte Pagnini das Hebräische bei seinem Ordensbruder Clement Abraham, der vom Judentum zum Christentum konvertiert war. Nach seiner Zeit in Florenz übernahm Pagnini weitere Leitungsfunktionen im Dominikanerorden bis er 1513 von Papst Leo X., den er noch aus Florentiner Zeiten kannte, an die von ihm begründete Schule berufen wurde, um Hebräisch und Griechisch zu unterrichten. Während seiner Zeit in Rom konnte Pagnini seine Kenntnisse des Hebräischen vertiefen: Als Präfekt der Vatikanischen Bibliothek hatte er Zugang zu den hebräischen Werken, die Papst Leo anschaffen ließ. Papst Leo X. sollte zu einem der größten finanziellen Förderer Pagninis werden und beauftragte ihn mit einer Übersetzung der Bibel aus ihren Ursprachen ins Lateinische. Diese Arbeit nahm 25 Jahre in Anspruch. Leo selbst erlebte die Fertigstellung nicht mehr. Nach dem Tod von Papst Leo X. wirkte Pagnini in Frankreich. Nach einer Tätigkeit in Avignon von 1521-1524 zog er weiter nach Lyon, wo er bis zu seinem Lebensende blieb. In Lyon machte er sich als Prediger gegen Lutheraner und Waldenser einen Namen.⁶³ Hier fand Pagnini Kontakte zu Druckereien, die seine philologischen Arbeiten zum

⁶¹ Vgl. Reboiras, Sante Pagnini, 504.

⁶² Vgl. Roussel, Pagnini, 194.

⁶³ Vgl. Vanderjagt, Ad fontes, 185.

Hebräischen und Griechischen herausbrachten.⁶⁴ Seine wichtigsten Werke zum Hebräischen, die in dieser Zeit erschienen, waren die von Papst Leo X. in Auftrag gegebene Übersetzung der gesamten Bibel ins Lateinische unter dem Titel „*Veteris et Novi Testamenti Nova Translatio*“ (1527), das Wörterbuch „*Thesaurus Linguae Sanctae*“ (1529) sowie die Grammatik „*Hebraicae institutiones*“ (1526). Zu seinem Lebensende hin setzte sich Pagnini verstärkt mit Fragen der Hermeneutik auseinander, und lieferte eine Begründung für seine philologische Arbeit. Hervorzuheben sind dabei seine „*Isagogae*“ von 1536. Die Werke Pagninis wurden von christlichen Hebraisten, Gelehrten, Theologen und Studierenden verschiedener Konfessionen genutzt. Hierbei erschlossen die Werke nicht nur die Sprachen der Bibel, sondern ermöglichten vielen Christen auch einen ersten Zugang zu jüdischen Auslegungen und Grammatiken, die Pagnini oftmals in seine Werke einbezog. Die große Beliebtheit seiner Werke zeigt sich auch in den zahlreichen Neuauflagen seiner Werke.

- II. „*Biblia Regia*“ von Benedictus Arias Montanus⁶⁵ aus der Druckerei von Christoph Plantin (Antwerpen, 1569-1572): Die Polyglotte aus Antwerpen gehörte zu den Standardwerken jener Zeit. Dies zeigt sich darin, dass gleich an drei Standorten eine Ausgabe dieses acht Bände umfassenden Werks ausfindig gemacht werden konnte: in den Universitätsbibliotheken in Leipzig und Rostock, sowie in der Kirchenbibliothek von St.-Jacobi. Auf eine Vorstellung der Bibelausgabe kann an dieser Stelle verzichtet werden, da dies bereits im achten Abschnitt erfolgte. Die „*Biblia Regia*“ war nicht nur sehr verbreitet,⁶⁶ sie passt zudem in das erstellte Raster: Der Verlagsort Antwerpen findet sich im „Derekh ha-Kodesh“, in dem auch der leitende Hebraist zur Erstellung dieser Polyglotte, Benedictus Arias Montanus, erwähnt wird. Er wird weiterhin in der Psalmenausgabe Hutterers genannt. Neben diesen Hinweisen gibt Hutter in der Polyglotte zu Ps 117,1 im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ eine Version „*Latina Be: Ariae*“⁶⁷ an. Diese lateinische Version des Psalmvers ist identisch mit der im dritten Band der „*Biblia Regia*“ verwendeten lateinischen Fassung von Ps 117,1 (entsprechend der Kapitelzählung in der Vulgata als Ps 116 aufgeführt), die als „*Interp. ex Graece LXX*“ gekennzeichnet ist und eine Übersetzung des griechischen Texts darstellt. Daneben wird eine lateinische

⁶⁴ Vgl. Reboiras, Sante Pagnini, 504. und Burnett, Christian Hebraism, 207.

⁶⁵ Arias Montanus wird zwar als prominentester Gelehrter auf den Titelblättern aufgeführt, gerade die philologische Arbeit in der Polyglotte geht jedoch auf ein großes Team flämischer und Pariser Gelehrter zurück. Vgl. Rekers, Benito Arias Montano, 54.

⁶⁶ Die 1213 Kopien der ersten Ausgabe konnten rasch verkauft werden. Wichtig hierfür waren die Buchmessen in Europa und für den deutschen Raum insbesondere die Messe in Frankfurt am Main. Vgl. Lubell, The Use of Hebrew, 22-24. Bereits 1566 sicherte man sich auf der Frankfurter Buchmesse mit ersten Testdrucken zur Polyglotte mögliche Interessenten. Vgl. Rekers, Benito Arias Montano, 45.

⁶⁷ Hutter, Derekh ha-Kodesh, 11.

Fassung „*Translat. B. Hieronymi*“ unterschieden. Hierzu muss allerdings angemerkt werden, dass in der „*Biblia Regia*“ der lateinische Text laut „*Interp. ex Graece LXX*“ an dieser Stelle gleichlautend mit dem Text der Vulgata ist (so auch bei Hutter in der Polyglotte zu Ps 117,1 zu sehen), was durch den Abgleich mit einer Vulgata-Ausgabe⁶⁸ der Zeit verifiziert werden konnte.

Interessant an der „*Biblia Regia*“ ist, dass sie ursprünglich auf katholischer Seite als eine Verbesserung bzw. Revision der „Complutensischen Polyglotte“ gedacht war.⁶⁹ Dieses Revision war notwendig, da insbesondere der hebräische Text in der Qualität der Darstellung Mängel aufwies.⁷⁰ Von daher legte Plantin auch ein besonderes Augenmerk auf die Darstellung des Hebräischen und konnte auf Drucktypen aus ganz Europa zurückgreifen.⁷¹ Am prominentesten waren dabei wohl die Lettern aus der venezianischen Druckerei Bombergs, die von Cornelis van Bomberghen, dem Großneffen Daniel Bombergs, vermittelt wurden.⁷² Beim hebräischen Text orientierte man sich vor allem an der „Complutensischen Polyglotte“ und zog korrigierend den Text der zweiten Rabbinerbibel Bombergs hinzu.⁷³ Die neue Polyglotte sollte zudem ein Vorzeigeobjekt der katholischen Gelehrsamkeit werden.⁷⁴ Weiterhin wollte man

⁶⁸ Zum Abgleich wurde die Vulgata-Ausgabe von 1567 herangezogen, die in der Antwerpener Druckerei von Christoph Plantin realisiert wurde und bereits im achten Abschnitt dieser Studie genutzt wurde. Dabei kann nicht festgestellt werden, welche Variante der Vulgata vorliegt. Im Verlauf des 16. Jahrhundert war der Text der lateinischen Bibel keineswegs einheitlich. Dies bemängelte etwa auch Arias Montanus bei seinen philologischen Arbeiten zur „*Biblia Regia*“. Erst 1587 kam es zu einer ersten Revision und Vereinheitlichung des Textes. Schließlich sollte 1592, nach einem gescheiterten Versuch 1589 unter Papst Sixtus V., mit der „*Vulgata Clementina*“, so genannt, weil sie unter Papst Clemens VIII. herausgebracht wurde, die maßgebliche Revision zur Vulgata erscheinen. Auf die erste Edition 1592 folgte eine zweite im Folgejahr und eine dritte im Jahr 1598. Vgl. Fischer, *Der Text*, 174.

⁶⁹ Vgl. Lubell, *The Use of Hebrew*, 6. Einer der Kritikpunkte ist die Vermischung von tiberischer und babylonischer Tradition in der Punktation des Textes. Vgl. Hall, *Biblical Scholarship*, 50.

⁷⁰ Vgl. Lubell, *The Use of Hebrew*, 22-24. Hierzu gehörte auch das Weglassen eines Großteils der Akzente. Dies ist dadurch zu erklären, dass man die Akzente als nicht relevant für die Übersetzungsarbeit eines christlichen Gelehrten ansah und sie in den Bereich der jüdischen Gelehrsamkeit verortete. Vgl. Goshen-Gottstein, 5.

⁷¹ Vgl. Lubell, *The Use of Hebrew*, 15. Für eine genaue Aufstellung aller in der „*Biblia Regia*“ verwendeten hebräischen Drucktypen siehe: Lubell, *The Use of Hebrew*, 27-30.

⁷² Vgl. Lubell, *The Use of Hebrew*, 11.

⁷³ Hall, *Biblical Scholarship*, 54. Gleiches lässt sich auch zu dem aramäischen Bibeltext festhalten, wobei für den Pentateuch der in der „Complutensischen Polyglotte“ abgedruckte Targum Onkelos (basierend auf sephardischen Manuskripten) genutzt wurde. Vgl. Pelikan, *The Reformation*, 108 und Nes / Staaldouine-Sulman, *The 'Jewish' Rabbinic Bibles*, 195. Für die weiteren Targumim zog man sephardische Manuskripte heran, die sich in Alcalá de Henares befanden. Zum Abgleich wurden wohl auch die aramäischen Texte der bombergischen Rabbinerbibeln herangezogen. Nes / Staaldouine-Sulman, *The 'Jewish' Rabbinic Bibles*, 195.

⁷⁴ In der Forschung wurde hierbei immer wieder eine gewisse Ironie festgehalten. Vgl. Lubell, *The Use of Hebrew*, 5. An der Erstellung der Bibeledition waren Hebraisten und Orientalisten beteiligt, die im Verdacht der Häresie standen, wie etwa der französische Gelehrte Guillaume Postel. Der Druckereihinhaber selbst, Christoph Plantin, verdankte dem Erfolg seiner Druckerei der Herausgabe von

den Plänen des Hebraisten und Theologen Johannes Immanuel Tremellius, der vom Judentum zum Christentum calvinistischer Ausrichtung konvertierte, zuvorkommen, der ebenfalls plante eine Polyglotte herauszugeben.⁷⁵ Dennoch fand die „*Biblia Regia*“ in protestantischen Gebieten Verbreitung, was belegt, dass die Beschäftigung mit den biblischen Sprachen oft über konfessionelle und religiöse Frontstellungen hinaus gelingen konnte.

Die Edition an sich dürfte für Hutter neben dem hebräischen Text auch für seine eigenen Arbeiten an Polyglotten hilfreich gewesen sein. Neben zwei lateinischen Versionen und einer LXX-Fassung findet sich nämlich auch durchgängig der aramäische Text⁷⁶ mit lateinischer Übersetzung in dieser polyglotten Bibeledition, der wohl in seiner Nürnberger Polyglotte übernommen wurde.⁷⁷

III. „*Miqdaš - Hebraica Biblia*“ von Sebastian Münster (Basel, 1534/35): Wie schon bei der zuvor betrachteten „*Biblia Regia*“ liegt auch mit der Bibeledition Sebastian Münsters eine Standardausgabe im protestantischen Raum vor. Gleich an fünf Standorten konnte die Edition Münsters nachgewiesen werden: in den Universitätsbibliotheken Leipzig, Rostock und Jena, der Fürstenbibliothek Wolfenbüttel sowie in der Kirchenbibliothek St.-Jacobi. Sebastian Münster als Herausgeber dieser Bibeledition passt in das anfangs erstellte Raster: Er findet sowohl in Hutters „*Sefer Tehillim*“ als auch im „*Derekh ha-Kodesh*“ Erwähnung. Der Verlagsort Basel wird hingegen an keiner Stelle genannt. Darüber hinaus ist der Nachweis einer Nutzung der Bibelausgabe bei Hutter durch die Angabe von „*Latina Se: Munsteri*“⁷⁸ in der Polyglotte zu Ps 117,1

Werken des „Propheten“ Heinrich Niclaes (1501-1580). Niclaes war Begründer der *Familia caritatis*, einer mystisch ausgerichteten Sondergemeinschaft in Holland und England. Plantin musste aufgrund dieser Zusammenarbeit 1563 Antwerpen vorübergehend verlassen, weil er unter Häresieverdacht stand. Vgl. Lubell, *The Use of Hebrew*, 11. Weiterhin verdankte Plantin dem Calvinisten Cornelis van Bomberghen, dem Großneffen von Daniel Bomberg, einen Teil der hebräischen Drucktypen. Vgl. Lubell, *The Use of Hebrew*, 5. Plantin sprach sich aber gegen Angebote zur finanziellen Unterstützung aus, die ihm von protestantischen Fürsten gemacht wurden, und lehnte zudem die Unterstützung durch den calvinistischen Gelehrten Johannes Immanuel Tremellius ab. Hall, *Biblical Scholarship*, 55. 1572 sollte es jedoch Probleme geben, das päpstliche Privileg für die Polyglotte zu erhalten. Als kritische Punkte wurden u.a. der Verweis auf Rabbinen und den Hebraisten Sebastian Münster, die Mitarbeit unkonventioneller Gelehrter wie Guillaume Postel und die Kritik an der Vulgata durch Arias Montanus aufgeführt. Vgl. Rekers, Benito Arias Montano, 55. Der lateinischen Übersetzung des Arias Montanus wurden etwa von seinen spanischen Kollegen „judaistic and arianistic tendencies“ (Nes / Staalduine-Sulman, *The 'Jewish' Rabbinic Bibles*, 192) vorgeworfen.

⁷⁵ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century II*, 601.

⁷⁶ Dabei findet sich lediglich für die Chronikbücher kein Targum. Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, *The 'Jewish' Rabbinic Bibles*, 195.

⁷⁷ Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, *The 'Jewish' Rabbinic Bibles*, 193 und Staalduine-Sulman / Tanja, *Christian Arguments*, 210;219.

⁷⁸ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 11.

möglich. Diese Version ist nämlich mit Ausnahme einiger Abbrüviaturen identisch mit der lateinischen Übersetzung Münsters zum hebräischen Text in dessen Bibeledition. Die Abweichungen der Abbrüviaturen stellen sich wie folgt dar:

- Hutters Angabe im „Derekh ha-Kodesh“: *„Latina Se: Munsteri: Laudate Dominû omnes gétes, honorate eû universeꝝ nationes.“*⁷⁹
- Der Text in der Bibeledition Münsters: *„Laudate dominum omnes gétes, honorate eum universeꝝ nationes.“*⁸⁰

Die Bibelausgabe Münsters erlangte in ihrer Zeit vor allem Bekanntheit, weil sie die erste lateinische Übersetzung des hebräischen Bibeltexts von einem Protestanten beinhaltet. Die Übersetzung beruht auf dem hebräischen Text und ist von der Vulgata im Textbefund unterschieden.⁸¹ Zudem sollte die Übersetzung den Charakter des Hebräischen wiedergeben, ohne dabei die Regeln der lateinischen Sprache zu missachten.⁸² Die Bibelausgabe umfasst zwei Bände. Auf einer Seite befinden sich zwei Kolumnen mit dem hebräischen Text links und der lateinischen Übersetzung Münsters rechts. Der hebräische Text folgt dabei der Rabbinerbibel Bombergs von 1517/18 mit leichten Überarbeitungen.⁸³ Auf die Rabbinerbibel aus der venezianischen Druckerei Bombergs als mögliche Quelle Hutters wird noch einzugehen sein. Nach größeren Abschnitten folgen Erläuterungen zum Text in kursiver Schrift. Diese sind durch lateinische Buchstaben, die an entsprechender Stelle im lateinischen Text stehen, markiert. In den Erläuterungen kann Münster folgende Aspekte darstellen:

- Wie kam die lateinische Übersetzung zustande? Welche Besonderheiten in der hebräischen Grammatik sind zu beachten? Anmerkungen zu diesen Fragen machen den Großteil der Ausführungen aus. Dabei wird auf biblische Verweisstellen sowie jüdische Auslegungen und Grammatiken aufmerksam gemacht. Aber auch auf die Targumim wird

⁷⁹ Hutter, *Derekh ha-Kodesh*, 11.

⁸⁰ Münster, *Miqdaš* 2, 1257.

⁸¹ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century* I, 305 und Burmeister, *Sebastian Münster*, 89. Münster war es ein Bedürfnis die Übersetzungsfehler der Vulgata auszuräumen entgegen der Tradition der römisch-katholischen Kirche.

⁸² Vgl. Burmeister, *Sebastian Münster*, 89.

⁸³ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century* I, 305; Vanek, *Philologie im Dienste*, 102 und Pelikan, *The Reformation*, 106.

verwiesen. Weiterhin gibt er aktuelle Arbeiten christlicher Hebraisten wie Sante Pagnini an.⁸⁴

- Es können Hinweise auf Textabweichungen in anderen Quellen gegeben werden.
- Ein theologischer Kommentar aus christlicher oder jüdischer Quelle kann angeführt sein. Schon in seinem Vorwort betont Münster, dass er um der Richtigkeit seiner Bibelausgabe willen jüdische Quellen nutzte, verweist aber auch darauf, dass Vieles der rabbinischen Literatur von Christen zu verwerfen sei. Diese theologischen Kommentare dienten auch dazu, den Sinn, der sich bei einer wörtlichen Übersetzung nicht immer ergibt, zu erhellen.⁸⁵

Die Beliebtheit dieser Ausgabe der Hebräischen Bibel zeigt sich besonders in der Neuauflage von 1546, die um einige Verweise aus der jüdischen Tradition erweitert wurde.⁸⁶ Obwohl die Wittenberger Theologen der Übersetzung durchaus kritische gegenüberstanden, wurde die Bibelausgabe zu einem Standardwerk des Hebräischunterrichts an Universitäten in lutherischen Gebieten.⁸⁷

Die Bibelausgabe dürfte für Hutter vor allem deshalb von Interesse gewesen sein, weil sie nicht nur den hebräischen Text präsentiert, sondern auch Verweise auf andere Textzeugen enthält und zudem die jüdische Auslegung einbezieht, an der Hutter nachweislich ein großes Interesse hatte.

IV. „*Biblia Testamentum Vetus*“ bzw. „*Biblia Hebraice*“ des Robert Estienne (Paris, 1539-1544): Die Edition der Hebräischen Bibel des Franzosen Robert Estienne wurde zunächst in 24 Einzelausgaben gedruckt. Diese 24 Ausgaben biblischer Bücher entstanden dabei nicht in kanonischer Reihenfolge. Erst später kam es zu einer Zusammenbindung der Einzelausgaben in einer zwei Bände umfassenden Hebräischen Bibel. Auch mit der Bibeledition von Estienne liegt eine Standardausgabe der Zeit vor, die an den beiden Universitätsstandorten Leipzig und Rostock ausgemacht werden konnte, allerdings nicht in einer der

⁸⁴ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 92.

⁸⁵ Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 92.

⁸⁶ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century* I, 305.

⁸⁷ Während Melanchthon vor allem die Beibehaltung von Hebraismen kritisierte, die dem humanistischen Ideal des reinen Lateins gegenüberstanden, findet sich bei Luther eine Kritik an der wörtlichen Übersetzung, die keine (von ihm als notwendig angesehene) theologische bzw. christologische Deutung erkennen lasse. Weiterhin kritisiert Luther mit Forster die Nutzung jüdischer Quellen in der Arbeit Münsters. Vgl. Burmeister, Sebastian Münster, 96f.

Kirchenbibliotheken Hamburgs. Einzelne biblische Bücher aus der Druckerei Estiennes fanden sich zudem in der Universitätsbibliothek Jena. In das Raster Hutters passt diese Ausgabe vor allem aufgrund der Nennung des Verlagsortes Paris im „Derekh ha-Kodesh“. Allerdings wird der Drucker und Herausgeber Robert Estienne bei Hutter nicht erwähnt. Die Druckerei von Estienne war jedoch die bedeutendste in Paris gewesen.⁸⁸ Die Arbeiten von Estienne genossen höchstes Ansehen, da Estienne seit 1539 als königlicher Drucker unter dem Patronat des französischen Königs Franz I. stand. Später musste er jedoch Paris verlassen, da er der Kritik der Sorbonne ausgesetzt war, die sogar ein Verkaufsverbot für seine Werke erwirkte. Nach dem Tod seines Förderers König Franz I konnte er somit seine Stellung nicht länger behaupten. Wenn Hutter seinem Anspruch die besten Bibelausgaben zu verwenden gerecht werden wollte, so muss sich hinter dem von ihm genannten Verlagsort Paris eine Hebräische Bibel aus dem Hause Estienne verbergen.

Die eigentliche Bibel beinhaltet den hebräischen Text, lediglich die Titelblätter wurden auch ins Lateinische übertragen. Der hebräische Bibeltext basiert auf der noch vorzustellenden zweiten Rabbinerbibel Bombergs, weist allerdings auch Abweichungen zu dieser Ausgabe auf.⁸⁹ Interessant an der Bibel ist vor allem, dass immer wieder auch auf die jüdische Auslegung verwiesen wird. Wenn Kommentare rabbinischer Lehrer verwendet wurden, so sind diese im Druckbild mittels der Raschi-Schrift⁹⁰ von der Quadratschrift des Bibeltexts unterschieden. In diesem Sinne wurde etwa das Zwölfprophetenbuch, das als eine Ausgabe gedruckt wurde, mit dem Kommentar von Rabbi David Kimchi versehen.⁹¹ Die Bibel genoss trotz der Streitigkeiten zwischen Estienne und der Sorbonne in Paris hohes Ansehen und wurde zwischen 1544 und 1546 in einem kleineren Format neu aufgelegt.⁹²

⁸⁸ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century I*, xxxiii.

⁸⁹ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century I*, 237. Die abweichenden Lesarten sind jedoch meist keine Verbesserungen gegenüber dem hebräischen Text in der zweiten Rabbinerbibel. Vgl. Hall, *Biblical Scholarship*, 53f.

⁹⁰ Die Schrift geht nicht auf den jüdischen Gelehrten Raschi zurück, sondern bezieht sich auf die Verwendung der halbkursiven Schrift im Druck eines Torakomentars Raschis aus dem Jahr 1475. In der Folge wurde die Schrift verwendet, um die in einer Bibeledition mitgedruckten Kommentare vom Text der Hebräischen Bibel abzuheben (so etwa bei den Rabbinerbibeln Bombergs).

⁹¹ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century I*, 237.

⁹² Vgl. Heller, *The Sixteenth Century I*, 237.

Die Bibelausgabe dürfte wegen ihrer Kommentare für Hutter interessant gewesen sein. Weiterhin dürften auch die textlichen Abweichungen gegenüber der in dieser Zeit oft genutzten Rabbinerbibel für Hutter von großem Interesse gewesen sein.

V. „Mikra’ot Gedolot“ bzw. „*Biblia Rabbinica*“ aus der Druckerei Daniel Bombergs (Venedig 1524/25): Diese Bibelausgabe konnte nur im Bestand der Universitätsbibliotheken Leipzig und Jena sicher ausgemacht werden. Im Katalog der Kirchenbibliothek St.-Jakobi gab es zwar einen Hinweis auf eine venezianische Bibelausgabe, allerdings konnte aufgrund des ungenügend dokumentierten Titels und der fehlenden Jahreszahl keine eindeutige Zuordnung erfolgen. Somit existiert wenigstens ein Indiz, dass Hutter die Ausgabe gekannt haben könnte. Weiterhin gibt Hutter im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ an, dass er eine Bibel mit dem Verlagsort Venedig genutzt habe. Auch wenn Hutter nicht auf den Herausgeber Daniel Bomberg verweist, so ist dessen Arbeit mit hoher Wahrscheinlichkeit als Quelle anzusehen. Wie bereits die Vorstellung der anderen genutzten Bibeleditionen gezeigt hat, galt die Rabbinerbibel aus dem Hause Bomberg im 16. Jahrhundert als wichtige Grundlage zur Erstellung hebräischer Bibeln. Dies war der hohen Qualität geschuldet, die innerhalb Venedigs unerreichbar bleiben sollte, weshalb Bomberg seinerzeit das Monopol auf hebräische Drucke in Venedig innehatte.⁹³ Wenn Hutter seinen Anspruch, die besten Bibelausgaben für die Erstellung seines „Derekh ha-Kodesh“ zu Grunde zu legen, realisieren wollte, so musste sich auch eine Ausgabe der Rabbinerbibel unter den von ihm genutzten Quellen befunden haben.

Die erste Rabbinerbibel wurde 1516/17 gedruckt unter der Mitarbeit des Konvertiten Felix Pratensis (gest. 1539), der 1513 zum christlichen Glauben übertrat.⁹⁴ Diese erste Rabbinerbibel enthielt im hebräischen Bibeltext einige Besonderheiten bei der Setzung der Punktation und der Akzente, die aber zum Teil bereits in der zweiten Auflage von 1521 ausgebessert wurden.⁹⁵ Diese zweite Auflage der Rabbinerbibel wies eine ungewöhnliche Anordnung des

⁹³ Vgl. Heller, *The Sixteenth Century I*, 169. Wichtig für diese Stellung war auch das durch Papst Leo X. 1515 verliehene Privileg, dass es Bomberg gestatte Hebräische Bibeln mit jüdischen Kommentaren und Targumim zu drucken. Das Privileg war für zehn Jahre gültig. Dementsprechend wurde die erste Rabbinerbibel Papst Leo X. gewidmet. Vgl. Amram, *The Makers*, 156.

⁹⁴ Vgl. Amram, *The Makers*, 152.

⁹⁵ Vgl. Ginsburg, *Introduction*, 950-954. Hierbei handelt es sich um eine Ausgabe ohne Targumim, die stärker auf den christlichen Markt ausgelegt war. Bereits bei der ersten Auflage von 1517 gab es eine Version mit und ohne Targumim. Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, *The ‘Jewish’ Rabbinic Bibles*, 186.

Kanons auf: Auf den Pentateuch folgen direkt die fünf Megillot.⁹⁶ Weiterhin wurde der hebräische Text durch das vergleichende Hinzuziehen masoretischer Handschriften überarbeitet.⁹⁷ Zum ersten Mal findet sich in dieser zweiten Auflage auch die Zweiteilung der Bücher Samuel, Könige, Chronik sowie Ezra und Nehemia, was wohl dazu diente verstärkt ein christliches Publikum zu erreichen. Diese Zweiteilung der Bücher wurde in der zweiten Rabbinerbibel übernommen.⁹⁸

In den Jahren 1524/25 wurde eine zweite Rabbinerbibel in der Druckerei Bombergs herausgebracht. Diese gilt aufgrund der Verbesserungen, die durch den jüdischen Gelehrten Jacob ben Chayim (ca. 1470-1538) realisiert wurden,⁹⁹ als Hauptausgabe bzw. *editio princeps* der Rabbinerbibel Bombergs.¹⁰⁰ Daher ist diese zweite Rabbinerbibel ausführlicher vorzustellen. Der Bibelausgabe vorangestellt ist eine Darlegung der Geschichte und Bewertung des Masoretischen Texts von Joseph ben Samuel Sarfati.¹⁰¹ Insgesamt umfasste diese Edition vier Bände in der Anordnung des Tanach (Band 1: Tora, Band 2: vordere Propheten, Band 3: hintere Propheten und Band 4: Schriften) Eine Seite dieser Bibel besteht aus vier Spalten. Die erste Spalte präsentiert den Masoretischen Text. In der zweiten Spalte findet sich der aramäische Bibeltext. Hierfür wurde für die Tora der Targum Onkelos verwendet, in den Propheten findet der Targum Jonathan ben Uzziel Anwendung.¹⁰² Im vierten Band zu den Schriften findet sich für Daniel, Esra, Nehemia und Chronik kein Targum.¹⁰³ In den beiden verbleibenden Spalten werden Kommentare des rabbinischen Judentums aufgeführt. Hierzu gehören die Werke von Raschi, Ibn Ezra, Rabbi David Kimchi (Radak) und Rabbi Levi ben Gershom (Ralbag).¹⁰⁴ Am Rand des hebräischen und aramäischen Texts findet sich die Masorah *parva*, welche die korrekte Aussprache sichert und auf besondere Schreibweisen,

⁹⁶ Vgl. Ginsburg, Introduction, 953.

⁹⁷ Vgl. Ginsburg, Introduction, 955.

⁹⁸ Vgl. Ginsburg, Introduction, 953.

⁹⁹ Vgl. Vanek, Philologie im Dienste, 102.

¹⁰⁰ Heller, The Sixteenth Century I, 196.

¹⁰¹ Vgl. Heller, The Sixteenth Century I, 196.

¹⁰² Vgl. Heller, The Sixteenth Century I, 196.

¹⁰³ Vgl. Nes / Staalduine-Sulman, The 'Jewish' Rabbinic Bibles, 194. Dabei ist anzumerken, dass es für die Chronikbücher einen Targum gegeben hätte, der aber möglicherweise nicht bekannt war oder nicht als autorisiert galt.

¹⁰⁴ Für eine genaue Aufteilung, welcher Kommentar in den einzelnen Bänden der Rabbinerbibel Verwendung findet siehe: Ginsburg, Introduction, 958-964.

Wortstellungen, Ketib-Qere (zum ersten Mal durchgängig in einer gedruckten Hebräischen Bibel markiert¹⁰⁵) u.ä. verweist. Über und unter den vier Kolumnen ist die Masorah *magna* abgedruckt, in der nun die Masorah *parva* ausführlicher behandelt wird und etwa auf Vergleichsstellen innerhalb der Hebräischen Bibel zur Klärung schwieriger Passagen verwiesen wird.

Der hebräische Text dieser zweiten Rabbinerbibel erlangte für die frühneuzeitliche Hebraistik nahezu den Status eines *textus receptus*.¹⁰⁶ Dementsprechend oft wurde diese Ausgabe der Hebräischen Bibel, wie bereits gesehen, als Grundlage zur Erstellung von Bibeleditionen herangezogen. Diese Stellung des Bibeltextes lag jedoch nicht in der ursprünglichen Intention des Bearbeiters Jacob ben Chayim begründet. Dem Bearbeiter ging es nicht darum einen Standardtext zu schaffen, was etwa aus Sicht moderner textkritischer Forschung erstrebenswert wäre. Vielmehr nutzte er verschiedene masoretische Handschriften seiner Zeit. Wichtig waren dabei u.a. Manuskripte, die durch spanische Juden nach Italien gelangten.¹⁰⁷ Diese Handschriften standen der tiberischen Tradition und somit dem „Codex Petropolitanus“ und „Codex von Aleppo“ nahe.¹⁰⁸ Bei der Erstellung des Bibeltextes wurden die verschiedenen Manuskripte wohl nicht zu einem neuen Text zusammengestellt, vielmehr ist davon auszugehen, dass Jacob ben Chayim ein Manuskript zur Grundlage nahm, das seiner Meinung nach den hebräischen Bibeltext am besten wiedergibt, und zog vergleichend weitere Handschriften hinzu.¹⁰⁹ Zum Teil wurden Abweichungen bei anderen Textzeugen in der zweiten Rabbinerbibel vermerkt.¹¹⁰ Von daher ist zu betonen, dass es nicht in der Absicht des Bearbeiters lag einen *textus receptus* der frühneuzeitlichen Hebraistik zu schaffen, vielmehr hat sich diese Stellung des Texts erst in der Rezeption ergeben.¹¹¹ Das entscheidende Anliegen von Jacob ben Chayim war die

¹⁰⁵ Vgl. Ginsburg, Introduction, 964.

¹⁰⁶ Vgl. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel, 63 und Hall, Biblical Scholarship, 53.

¹⁰⁷ Vgl. Amram, The Makers, 149.

¹⁰⁸ Vgl. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel, 63.

¹⁰⁹ Vgl. Goshen-Gottstein, Introduction, 8. Ein solches Vorgehen ist auch bei der Editierung des hebräischen Texts für die erste Rabbinerbibel durch Felix Pratensis anzunehmen. Vgl. Goshen-Gottstein, Introduction, 6f.

¹¹⁰ Vgl. Ginsburg, Introduction, 964f.

¹¹¹ Vgl. Goshen-Gottstein, Introduction, 9.

Ergänzung des hebräischen Bibeltexts um die Masorah, die bis ins 20. Jahrhundert hinein den Stellenwert eines *textus receptus* innehatte.¹¹²

Für Hutter war diese Ausgabe wohl unerlässlich, gibt sie doch einen tiefen Einblick in Texttraditionen und Auslegungen der Hebräischen Bibel. Zudem dürfte die Edition mit dem abgedruckten aramäischen Text für die Erstellung seiner Polyglotten von besonderem Interesse gewesen sein.

VI. „Sefer Tehillim“ von Hieronymus Opitz d. J. (Wittenberg, 1565): Die letzte zu betrachtende Ausgabe ist die Edition des Psalters nach Hieronymus Opitz d. J. Dieser studierte in Wittenberg, wo er 1565 promoviert wurde. Ab 1574 lehrte er an der Universität Jena, wo er Lehrer Hutters war.¹¹³ Die Vermutung, dass Hutter die Psalteredition seines Lehrers genutzt haben könnte, ist vor allem in dem bereits weiter oben zitierten hervorgehobenen Dankwort Hutters an seinen Lehrer im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ begründet.

Diese Edition des Psalters präsentiert recht schlicht den hebräischen Text, der nicht im Blocksatz, sondern in Versform gedruckt ist. Auf dem Titelblatt wird die Ausgabe als „*Recens editum ac diligentissime correctum*“ („aktuellste und äußerst sorgfältig ausgebesserte Ausgabe“) charakterisiert, was auf eine gewisse angestrebte textliche Qualität schließen lässt. Diese besondere textliche Güte des Psalters wird deutlich, wenn Opitz am Ende seine Änderungen am Text aufführt und nach Kapiteln und Versen gliedert, was anders zu lesen ist, als es geschrieben ist („*Brevis Explicatio Dictionum, quae in Libro Psalmorum aliter leguntur quam scribuntur.*“ - „Kurze Erklärung der Sprüche, die im Buch der Psalmen anders gelesen als geschrieben werden.“). Dabei wird allerdings keine Begründung angegeben, aus welchen Textzeugen oder Auslegungstraditionen heraus sich diese Abänderungen im Text ergeben.

Mit Blick auf diese Bilanz der Quellen ist festzuhalten, dass Hutter darum bemüht war hochwertige Bibeleditionen für die Erstellung seines „Derekh ha-Kodesh“ zusammenzutragen. Auffallend ist dabei, dass sich unter den Quellen kaum Ausgaben befinden, die im deutschen Reichsgebiet gedruckt wurden, sondern vor allem Bibeleditionen des europäischen Markts herangezogen wurden. Dies hatte verschiedene Ursachen. Zum einen war das Interesse an der christlichen Hebraistik in den umgebenden europäischen Ländern sehr viel früher ausgeprägt als im deutschen

¹¹² Vgl. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel, 62.

¹¹³ Vgl. Dietmann, Die gesamte der ungeänderten Augsb. Confession zugethane Priesterschaft, 663.

Reichsterritorium. Zudem war die Hebraistik in vielen europäischen Ländern sehr viel offener, was etwa die Nutzung jüdischer Quellen anbelangt, als die Hebraistik in den deutschsprachigen lutherischen Gebieten, aus denen Hutter stammte. Zudem haben die von Hutter verwendeten Bibelausgaben bereits ein gewisses Renommee und waren, wie der Blick auf die Verteilung der Bibeleditionen an den Wirkorten Hutters gezeigt hat, Standardausgaben in jener Zeit gewesen, an denen wohl kein Weg vorbeiführte. Dass Hutter in seinen Ausführungen zu den Quellen aus heutiger Sicht so vage blieb, liegt wohl auch darin begründet, dass es sich um allgemein bekannte Ausgaben handelte und eine Nennung von Verlagsorten und Autoren somit Indikator genug war, um die von ihm genutzten Quellen anzuzeigen. Mit der Verwendung dieser Bibeleditionen schaffte es Hutter als deutscher Drucker einer Hebräischen Bibel einen qualitativen Anspruch nach außen zu tragen, um für sein Werk zu werben. Dies deckt sich auch mit dem Befund, dass nach diesen Standardausgaben des 16. Jahrhunderts an den Universitätsbibliotheken Leipzig und Rostock sowie den Kirchenbibliotheken Hamburg vermehrt Editionen Hutters ausfindig gemacht werden können: Man konnte nun für qualitativ hochwertige Ausgaben der Hebräischen Bibel auch auf ein Werk aus dem beheimateten Buchhandel zurückgreifen und war nicht mehr nur auf die im europäischen Ausland angefertigten Editionen der Hebräischen Bibel angewiesen.

9.4. Ein Handexemplar Hutters

Ein Handexemplar Hutters konnte in der Kirchenbibliothek von St.-Marien zu Loitz ausfindig gemacht werden. Dabei handelt es sich um die „מקרא - *Biblia Hebraica*“. Diese Edition der Hebräischen Bibel wurde von Benedictus Arias Montanus herausgebracht, der zum hebräischen Text die Übersetzung Sante Pagninis als Interlinear setzte. Diese Bibelausgabe hatte zudem, was wohl von besonderem Interesse für Hutter war, didaktische Hilfestellungen, um das Erlernen des Hebräischen zu erleichtern. Hierzu gehören neben einer Interlinearübersetzung des Sante Pagnini auch einen Apparat an den Seitenrändern der Bibeledition. Im Folgenden ist diese Bibelausgabe vorzustellen und insbesondere auf die Spuren Hutters zu verweisen, die einen Rückschluss auf die Verwendung zulassen.

9.4.1. Die Bibeledition des Benedictus Arias Montanus mit der Interlinearübersetzung nach Sante Pagnini

Die hebräische Bibelausgabe, „מקרא - *Biblia Hebraica*“ in Loitz datiert auf das Jahr 1584 und wurde vom spanischen Theologen und Hebraisten Benedictus Arias Montanus (1527-1598) herausgegeben. Die Erstausgabe wurde 1572 veröffentlicht, aufgrund der großen Beliebtheit erfuhr diese Bibeledition bis 1657 vier Neuauflagen.¹¹⁴ Das Werk erschien in Antwerpen in der Druckerei von Christoph Plantin (1520-1589), dessen hebräische Drucke in jener Zeit zu den Besten auf dem europäischen Markt zählten.¹¹⁵ Arias Montanus selbst war zu dieser Zeit in Antwerpen um die „*Biblia Regia*“ (1569-1572) zu erstellen. Die Edition der Hebräischen Bibel, die hier vorzustellen ist, wurde am Ende dieses Großprojekts herausgegeben.¹¹⁶ Zielsetzung der Bibeledition war es, die Unterweisung des biblischen Hebräisch zu verbessern.

Die Bibelübersetzung von Pagnini, die 1527 unter dem Titel „*Veteris et Novi Testamenti Nova Translatio*“ in Lyon erschien,¹¹⁷ verzichtete seinerzeit ganz auf den hebräischen Urtext. Dafür wurde die Übersetzung der gesamten Bibel geboten, wobei Pagnini dem Kanon der Vulgata folgt. Diese Bibeledition war die erste mit einer Verseinteilung. Die Übersetzung Pagninis entspricht größtenteils wortwörtlich dem Text, wobei etwa auch Wörter, die zu einer sinnvollen Übersetzung ergänzt werden mussten, kursiv geschrieben wurden. Mit seiner wortgetreuen Übersetzung wollte Pagnini zum einen seinem Anspruch gerecht werden, das Hebräische als Ursprache in dieser Form wiederzugeben, zum anderen diente dieses Vorgehen auch dazu, eine didaktische Hilfe beim Erlernen des biblischen Hebräisch zu geben. Eine Besonderheit der Übersetzung ist, dass Pagnini bei Namen versucht hat den hebräischen Wortlaut wiederzugeben und von den bekannten latinisierten Fassungen abweicht. Dies führte auch dazu, dass er zum Teil Mischschreibungen nutzt, um so den hebräischen Wortlaut fassbar zu machen. Hierfür seien drei Beispiele aus dem Buch Genesis gegeben:

- הַחַוָּה statt Eva (Gen 3,20)

¹¹⁴ Vgl. Gauthier, Sanctes Pagninus, 177.

¹¹⁵ Vgl. Heller, The Sixteenth Century I, xxxiii.

¹¹⁶ Im sechsten Band dieser Polyglotte wurde das Wörterbuch Pagninis, der „*Thesaurus Linguae Sanctae*“ als Hilfe zur Übersetzung des Hebräischen beigegeben. Dies bezeugt, dass Arias Montanus die Arbeit Pagninis schätzte und diese für seine Werke nutzte. Dadurch erklärt sich auch, warum eine Hebräische Bibel mit der Übersetzung Pagninis von Arias Montanus herausgebracht wurde. Vgl. Vanek, Philologie im Dienste, 103.

¹¹⁷ Zur Biografie von Sante Pagnini siehe den Exkurs in Abschnitt 9.3.

- יאֶעֱבֹר statt Jacob (Gen 25,26)
- עֵדֶן statt Eden (Gen 2,10)

Das besondere Interesse von Pagnini an Namen wird auch darin deutlich, dass er zum Ende der Übersetzung ein Verzeichnis von allen biblischen Namen (Personen, aber auch Orte, Flüsse, Berge etc.) anfügt und versucht diese zu erläutern.

Die hebräische Bibelausgabe von Arias Montanus nutzt eben diese Übersetzung als Interlinear zum hebräischen Text.¹¹⁸ Die Übersetzung wurde dabei in der Reihenfolge nochmals dem hebräischen Text angepasst, sodass jedem hebräischen Wort die lateinische Übersetzung zugeordnet ist. Die Übersetzung wurde weitestgehend beibehalten. Auch die an das Hebräische angelehnten Schreibweisen vieler Namen von Pagnini wurden beibehalten, wobei auf die angesprochenen Mischschreibungen verzichtet wurde. Im Gegensatz zu der Übersetzung Pagninis folgt die Bibeledition von Arias Montanus dem Kanon, den Luther mit seiner Übersetzung prägte, womit die Edition beim Prophetenbuch Maleachi endet und die Apokryphen nicht mehr beinhaltet. Interessant hieran ist, dass Arias Montanus als katholischer Theologe diese Aufteilung wählte. Wahrscheinlich hatte dies mit dem Verkauf des Werks zu tun: der größte Markt für Hebräische Bibelausgaben war zu jener Zeit in den protestantischen Gebieten zu finden, da hier das Studium der Hebraistik fest in der theologischen Ausbildung integriert war.¹¹⁹ Diese Einschätzung deckt sich damit, dass die drei noch vorzustellenden Besitzverweise in der Loitzer Bibel Lutheranern zugeordnet werden können.

Der Text der Bibel ist auf einer Seite in je zwei Spalten angeordnet, dabei findet sich eine durchgängige Kapitel- und Verseinteilung (siehe Abb. 73 auf S. 539 im Abbildungsverzeichnis). Zu Beginn eines biblischen Buches wird der Titel auf Hebräisch angegeben, sowie die lateinische Übersetzung und Umschrift geboten. Weiterhin findet sich zu Beginn eines biblischen Buches ein kunstvoll gestalteter Initialbuchstabe. Im Verlauf des Buches ist nur der lateinische Titel angegeben und bei Erzähltexten wird der Haupthandlungsträger dazu geschrieben, um eine bessere Orientierung zu ermöglichen. Neben der Darstellung des hebräischen Texts mit Interlinearübersetzung gibt es noch weitere didaktische Hilfestellungen in der

¹¹⁸ Den hebräischen Text übernahm Arias Montanus nach seinen Angaben aus der „Complutensischen Polyglotte“, der mehrsprachigen Bibel in sechs Bänden die vom spanischen Kardinal Jiménez de Cisneros (1436-1517) initiiert und zwischen 1502 und 1517 erstellt wurde. Die Bibelausgabe wurde von Arias Montanus auch zur Erstellung seiner Polyglotte, der „*Biblia Regia*“, in Antwerpen genutzt.

¹¹⁹ Vgl. Burnett, *Christian Hebrew Printing*, 21.

Bibeledition von Arias Montanus. Diese werden in den Randbemerkungen in Hebräisch und Latein deutlich.

Die hebräischen Randbemerkungen erfüllen dabei den Zweck, unregelmäßige Formen im Hebräischen leichter zu identifizieren. Dabei werden entsprechende Stellen im Text mit einem lateinischen Buchstaben markiert. Am Rand findet sich dieser Buchstabe mit einer hebräischen Wurzel darunter. Bei den am Rand markierten Wurzeln handelt es sich um unregelmäßige Formen. Auf diese Weise wurde es dem Rezipienten erleichtert die oftmals schwer zu rekonstruierenden schwachen Wurzeln des Hebräischen zu erfassen. Ein solcher Apparat dürfte für Hutter von großem Interesse gewesen sein, da er in seiner Edition ebenfalls auf die unregelmäßigen Formen verweist. Während in der Edition von Arias Montanus noch ein Apparat bei der Bestimmung unregelmäßiger Formen im Hebräischen half, wurde dies bei Hutter direkt in das Druckbild integriert. Vorbild für die Edition von Arias Montanus dürfte die Complutensische Polyglotte gewesen sein, die ausdrücklich als Quelle genannt wird, und im hebräischen Bibeltext eben diesen Randapparat aufweist.¹²⁰

Die lateinischen Randbemerkungen hatten zwei Verwendungen. Zunächst gibt es Verweise auf den Inhalt innerhalb des Kapitels, um die Orientierung im Text zu ermöglichen oder bestimmte Inhalte innerhalb eines Kapitels schneller zu finden.¹²¹ Des Weiteren findet man Verweise auf Ergänzungen zur Übersetzung. Diese werden durch grafische Symbole angezeigt. Bei diesen Ergänzungen handelt es sich zum Teil um Wörter, die für eine sinnvolle Übersetzung im Lateinischen nötig sind, was beispielsweise bei Nominalsätzen oft der Fall ist. Diese Ergänzungen finden sich auch schon in der Übersetzung Pagninis von 1527 und wurden dort kursiv dargestellt. Darüber hinaus können auch Ergänzungen zur lateinischen Übersetzung Pagninis von Arias Montanus durch die Randbemerkungen aufgeführt werden. Somit haben die Randbemerkungen nicht nur einen didaktischen Sinn, sondern zeugen auch von einem kritischen Umgang bei der Darstellung von hebräischem Text und lateinischer Übersetzung.

Neben der Edition des Arias Montanus, die mithilfe eines Besitzvermerk eindeutig Hutter zugeordnet werden kann, musste Hutter aber auch Kenntnis von der 1527 erschienenen Übersetzung Pagninis gehabt haben, da er diese in seiner Polyglotte zu

¹²⁰ Vgl. Hall, *Biblical Scholarship*, 50.

¹²¹ Bereits die Übersetzung Pagninis von 1527 enthielt inhaltliche Verweise zu einem Kapitel vor Beginn eines solchen mit Verweis auf die Verse. Die Einteilung bei Pagnini ist jedoch nicht identisch mit den Randbemerkungen in der Edition von Arias Montanus.

Psalm 117,1 zitiert (siehe Abb. 74 auf S. 540 im Abbildungsverzeichnis). Der entscheidende Unterschied zwischen den Varianten ist, dass in der Übersetzung Pagninis von 1527 das Tetragramm immer mit *Iehova* wiedergegeben ist, während Arias Montanus hierfür immer *Dominus* verwendet. Hutter, der in seinen Bibeleditionen stets das Tetragramm zu Jehova vokalisierte, nutzte in seiner kleinen Polyglotte im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ entsprechend die Variante der ursprünglichen Übersetzung Pagninis.

9.4.2. Das Handexemplar Hutters im Detail

Das Loitzer Exemplar aus dem Jahr 1584 zeichnet sich durch eine bewegte Besitzgeschichte aus, die zu Beginn zu betrachten ist. Das Datum des Erwerbs der Bibel in Loitz ist aufgrund eines Inventariums sehr genau zu bestimmen: Im Jahre 1704 erwarb Pastor Christian Schröder (Amtszeit 1687-1714) zu Loitz die Bibelausgabe für 11 Gulden (siehe Abb. 75 auf S. 540 im Abbildungsverzeichnis). Jener Christian Schröder ist auf beiden Titelblättern vermerkt.¹²² Als weiterer Vorbesitzer, ebenfalls auf beiden Titelblättern, ist ein Jacob Balthasar genannt (siehe Abb. 76 auf S. 541 im Abbildungsverzeichnis). Der dritte Besitzvermerk findet sich nur auf einer der leeren Seiten vor dem Titelblatt der Hebräischen Bibel und verweist auf Elias Hutter. Dabei handelt es sich wohl um die Unterschrift Hutters, was über den Vergleich seiner Unterschriften ermittelt werden konnte (siehe Abb. 77 auf S. 541 im Abbildungsverzeichnis). Zudem wird eindeutig auf die Hamburger Zeit („*Elia Hutteri, Hamburgi*“) verwiesen, was ein Indiz dafür ist, dass Hutter diese Bibelausgabe zur Erstellung des „Derekh ha-Kodesh“ genutzt hat. Wie kam nun aber die Bibelausgabe Hutters nach Loitz? Aufgrund der Besitzverweise und Lebensgeschichte Hutters ist folgendes Szenario möglich. Die Bibel Hutters wurde wohl zusammen mit seinem restlichen Besitz und nicht verkauften Drucken zwischen 1657 und 1659 von der Stadt

¹²² Das Loitzer Exemplar enthält neben der Hebräischen Bibel auch das Neue Testament und die Apokryphen. Diese Teile sind durch ein separates Titelblatt hervorgehoben, das ebenfalls auf das Jahr 1584 datiert. Auch das Neue Testament und die Apokryphen gehen auf die Arbeit von Benediktus Arias Montanus zurück. Hierbei handelt es sich um eine besondere Ausgabe des Jahres 1584, was auch auf beiden Titelblättern vermerkt ist. Die Texte des Neuen Testaments und der Apokryphen sind dabei auf Griechisch. Eine lateinische Übersetzung wird als Interlinear dargeboten. Das Lateinische geht nun allerdings auf die Vulgata und nicht die Übersetzung Pagninis zurück. Ansonsten wird dem schon vorgestellten Prinzip der hebräischen Bibeledition gefolgt.

Nürnberg zum Kauf angeboten.¹²³ Möglicherweise wurde das Handexemplar Hutters über einen Zwischenhändler von einem Jacob Balthasar erworben. Der Name Balthasar verweist auf eine pommersche Pastorenfamilie, innerhalb derer der erstgeborene Sohn meist Jacob genannt wurde, weshalb es vom späten 16. Jahrhundert bis zum ausgehenden 17. Jahrhunderts gleich vier Personen dieses Namens gibt.¹²⁴ Am Wahrscheinlichsten ist, dass die Bibelausgabe vom zweiten Jacob Balthasar erworben wurde, der von 1594 bis 1670 lebte. Dieser Jacob Balthasar war als Magister der Universität Greifswald und später als Konrektor an der Stadtschule Anklam tätig. Dies wäre ein Indiz dafür, dass Balthasar ein Interesse an der Sprache hatte, da in der Anklaamer Stadtschule auch Hebräisch unterrichtet wurde. Zum Zeitpunkt des vermuteten Erwerbs des Handexemplars Hutters war Jacob Balthasar Hauptprediger an der Nikolaikirche Anklam. Unklar ist jedoch, ob die von Balthasar erworbene Bibel im Besitz der Kirchengemeinde (er wechselte 1664 an die Marienkirche Anklam) oder der Familie blieb. Da Christian Schröder im Inventarium nicht vermerkte, woher er die Bibelausgabe bezog, kann angenommen werden, dass diese entweder von einer Kirchengemeinde in Anklam oder von einem Nachkommen Jacob Balthasars, Augustin Balthasar (1667-1732), verkauft wurde, da der Dorfpastor in Gristow bei Greifswald¹²⁵ keine Verwendung für die Hebräische Bibel hatte.

Auffallend sind die zahlreichen Randbemerkungen, die auf eine intensive Nutzung des Werks schließen lassen. Diese Randbemerkungen sind zum Teil aber an den Rändern abgeschnitten, was wiederum darauf verweist, dass in der Vergangenheit eine Neubindung stattgefunden hat, bei der das Format verkleinert wurde. Ein weiteres Indiz hierfür ist, dass der hebräische Titel der Bibelausgabe auf dem Titelblatt nicht vorhanden ist. Die Verkleinerung des Formats erschwerte es oftmals, die Randnotizen zu entschlüsseln. Neben den Randbemerkungen, die sich über die gesamte Bibelausgabe erstrecken und bei den biblischen Büchern je nach theologischen „Wert“ stark variieren, findet sich im Einband auch eine „*Collatio Regnum Juda et Regnum Israelis*“ („Zusammenstellung der Königsherrschaften Judas und Israels“, siehe Abb. 78 auf S. 542 im Abbildungsverzeichnis), also eine Liste der Regierungszeiten der Könige Judas und Israels aufgrund des biblischen Berichts in den Königebüchern. Die Liste beginnt mit dem Jahr 2969 (dies entspricht 926 v. Chr.) und richtet sich nach dem jüdischen

¹²³ Vgl. Reske, Die Buchdrucker, 705f.

¹²⁴ Vgl. Balthasar, Pommersche Pastoren, 361f.

¹²⁵ Vgl. Balthasar, Pommersche Pastoren, 362.

Kalender. Möglicherweise geht diese Tabelle auf Hutter zurück, da sich in seinen Werken Datierungen nach dem jüdischen Kalender¹²⁶ finden. Weiterhin ist die Erstellung von hebräischen Kalendarien¹²⁷ durch Hutter belegt.

Um nachzuvollziehen, wie Hutter mit der Bibelausgabe arbeitete, sind vor allem die Randnotizen von entscheidender Bedeutung. Dabei muss geklärt werden, welche Notizen auf Hutter verweisen und welche eher anderen Nutzern dieser Bibelausgabe zuzuordnen sind. Um diese Frage zu klären, ist das Ende des Buches Genesis zu betrachten (siehe Abb. 79 auf S. 543 im Abbildungsverzeichnis). Es findet sich der handschriftliche Vermerk der Wurzel קזק in der 3. m. Sg. AK Pi'el (er hat gestärkt, gefestigt). Daneben die lateinische Übersetzung „*roboravit*“ (er/sie/es hat gestärkt). Gemeint ist hiermit die Lektüre des Buches Genesis (erkennbar ist „*librum legendi*“). Diese Schlussbemerkung im Handexemplar Hutters findet in Form der Wurzel קזק am Ende des Buches Genesis Eingang in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“. Dies ist ein starkes Indiz dafür, dass Hutter die Bibel zur Erstellung seiner Edition nutzte und in diesem Fall eine Notiz zur Gestaltung des Endes des Buches Genesis hinterlassen hat, die so Eingang in den späteren Druck gefunden hat. Somit ist auch gleich ein erster Zweck der Randkommentierung gegeben: Hutter verweist auf die grafische Gestaltung seiner Edition der Hebräischen Bibel. Mit der Notiz gibt es nicht nur einen Hinweis, dass Hutter Bemerkungen zur Erstellung seiner Bibelausgabe hinterließ, diese können zudem eindeutig von der restlichen Randkommentierung unterschieden werden. Daher werden im Folgenden vor allem die auffällig bräunlich-orangefärbten Eintragungen herangezogen, die wohl auf Hutter zurückgehen. Sie zeichnen sich im Vergleich zu der restlichen Kommentierung zum einen durch die Farbe (die restlichen Notizen weisen eine dunkle Tinte auf) und zum anderen durch die Schriftart aus. Die bräunlich-orangefarbenen Kommentare Hutters zum Hebräischen sind weiterhin im Vergleich zur lateinischen Kommentierung in schwarzer Farbe größer geschrieben. (siehe Abb. 80 auf S. 543 im Abbildungsverzeichnis). Neben diesen äußerlichen Merkmalen, kann auch auf inhaltlicher Ebene die Kommentierung bestimmt werden. Während Hutters Kommentare philologischer Art sind, können die kleiner geschriebenen Kommentare eher einem Theologen zugeordnet werden, der etwa biblische Verweisstellen zur

¹²⁶ So findet sich etwa am Ende des Vorworts zum „Derekh ha-Kodesh“ zusätzlich die Angabe der Zeit gemäß dem jüdischen Kalender.

¹²⁷ Vgl. Hutter, *Epistolarum libellus*, 21-26. In der Briefsammlung findet sich ein Schreiben des Görlitzer Bürgermeister Bartholomäus Scultetus (1540-1614), der als Mathematiker und Astronom mit Hutter die Anfertigung eines solchen Kalendariums bespricht.

Auslegung angibt oder einzelne Wörter ausdeutet, wobei oft auf die lateinische Übersetzung verwiesen wird. Eher selten wird in dieser Kommentierung auf das Hebräische Bezug genommen. Wenn das Hebräische in diesen theologischen Randbemerkungen berücksichtigt wird, so geht es vor allem um die Frage nach der besten Übersetzung des Hebräischen. Dass die kleinere überwiegend lateinische Kommentierung in schwarzer Farbe nicht Hutter zuzuordnen ist, zeigt sich auch darin, dass die eher theologischen Bemerkungen keine Nähe zu den Konzepten Hutters erkennen lassen. So begegnet etwa bei Gen 11, das wohl eines der prominentesten biblischen Kapitel zu Herleitung der Konzeption Hutters ist, keinerlei Hinweis auf Hutters Ausdeutung vom Hebräischen als ursprüngliche Sprache oder sein Programm der Sprachenharmonie.

9.4.3. Die handschriftlichen Notizen Hutters

Da geklärt ist, welche Kommentierung der Hand Hutters zugeordnet werden kann, sollen nun einige Beispiele gegeben werden, wie Hutter mit der Bibelausgabe zur Erstellung seines „Derekh ha-Kodesh“ arbeitete. Auffallend ist, dass sich nur vereinzelt Kommentare Hutters in der Bibel ausmachen lassen, für viele biblische Bücher gibt es gar keine Kommentierung. Da sich aber Kommentare in allen Kanonteilern finden, wurde die Bibel nicht zur Edition eines einzelnen biblischen Buches herangezogen (wie etwa für den hutterschen Psalter von 1586). Bei der Durchsicht der Bibel konnten nun folgende Arbeitsweisen Hutters nachvollzogen werden:

- Der wohl größte Anteil von Anmerkungen Hutters in der von ihm benutzten Hebräischen Bibel sind Angaben von Wurzeln, die zusätzlich zu den bereits vorhandenen am Randapparat vermerkt wurden. Diese Wurzeln wurden so in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“ übernommen. Für dieses Vorgehen können nun einige Beispiele aus den drei Kanonteilern Tora, Propheten und Schriften aufgeführt werden:
 - Gen 19,15: Für den Narrativ וַיִּצְרֹחַ wird von Hutter die Wurzel אָרַח vermerkt, die so auch im Druck des „Derekh ha-Kodesh“ übernommen wurde (siehe Abb. 81 auf S. 544 im Abbildungsverzeichnis).
 - Jes 2,11: Bei der AK *consecutiv* Form von וַיִּשָּׂא schreibt Hutter die dreiradikalige Wurzel שָׂאָה, was wiederum für das Druckbild im „Derekh

ha-Kodesh“ übernommen wurde (siehe Abb. 82 auf S. 544 im Abbildungsverzeichnis).

- Ps 17,18: Für das Nomen בָּת verweist Hutter auf die Wurzel בָּנָה.¹²⁸ Die Herleitung der Wurzel ist dabei aus moderner Perspektive inkorrekt, Hutter gibt das Bedeutungsfeld im „*Cubus alphabeticus*“ daher auch entsprechend mit „Bawen / Gebeude / Ein Abriß eines Gebewes / Ein Sohn / Eine Tochter.“ (siehe Abb. 83 auf S. 544 im Abbildungsverzeichnis). Dieses Vorgehen ist in der Motivation Hutters begründet, möglichst jedes Wort des Hebräischen auf eine dreiradikalige Wurzel zurückzuführen.
- Ps 23,2.3: In Psalm 23 finden sich gleich in zwei aufeinanderfolgenden Versen handschriftliche Einträge von Hutter. In V. 2 rekonstruiert Hutter für das Nomen מִנְחָוֹת die Wurzel נָחַ und in V. 3 für die PK-Form יִנְחֵנִי die Wurzel נָחַ. Beide Überlegungen Hutters zur Wurzel sind so in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“ eingegangen (siehe Abb. 84 auf S. 545 im Abbildungsverzeichnis).

Von den hier vorgeführten Vorüberlegungen Hutters zur Wurzelrekonstruktion wurden alle so in den Druck übernommen. Daneben findet sich aber auch ein Beispiel, an dem ein Arbeitsprozess erkennbar ist:

- Ps 78,57: Beim Narrativ וַיִּסְגּוּ gibt Hutter eine Wurzel נָסַג entgegen dem Apparat am Rand, der auf die Wurzel סָג verweist, an. Aus den nur teilweise vorhandenen weiteren Bemerkungen lässt sich erkennen, dass Hutter die Wurzel wohl im Hif'il annimmt (deutlich erkennbar ist ein „in Hi:“). Die hier von Hutter vermerkte Wurzel נָסַג ist im Hebräischen nicht belegt, begegnet aber im hutterschen „*Cubus alphabeticus*“ unter dem Bedeutungsfeld „Zurück treten / Zurück treiben / Versetzen.“ Ein ähnliches Bedeutungsfeld gibt Hutter auch für die im Randapparat bereits vermerkte Wurzel סָג an: „Abfallen / Abweichen / Zurück treten / Zurück gewiesen werden / Schlacken.“ Somit geht Hutter also von der Existenz beider Wurzeln aus. Interessant ist, dass die von Hutter am Rand vermerkte Wurzel nicht in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“

¹²⁸ Evtl. verwies Hutter in seiner handschriftlichen Notiz aber auch auf eine Wurzel בָּנָה, die im späteren Druck verworfen wurde. Allerdings findet sich eine solche Wurzel nicht im hutterschen „*Cubus alphabeticus*“.

eingearbeitet wurde. Offensichtlich entschied er sich bei der weiteren Analyse der Form gegen die Deutung als ein Hif'il der nicht belegten Wurzel נטג (siehe Abb. 85 auf S. 545 im Abbildungsverzeichnis).

- Neben Beispielen für die Wurzelrekonstruktion ist auch belegt, dass Hutter sich wohl mit weiteren Ableitungen von Wörtern aus Wurzeln beschäftigte und seine philologischen Erkenntnisse beim Lesen des Hebräischen an den Rand notierte. Ein Beispiel hierfür ist in Jes 5,13 zu finden (siehe Abb. 86 auf S. 545 im Abbildungsverzeichnis). Hutter bezieht sich dabei auf das Nomen מְתִי und die bereits im Randapparat vermerkte Wurzel מטה. Die Notiz Hutters ist nur noch teilweise vorhanden, deutlich erkennbar ist ein „inde“, was wohl mit „daraus folgt“ zu übersetzten ist. Es wird eine hebräische Form angegeben, von der nur noch die letzten Konsonanten תים erkennbar sind. Möglicherweise beschäftigte sich Hutter mit der Pluralbildung des Wortes, was aber nicht eindeutig gesagt werden kann, da die Notizen Hutters nur zum Teil erhalten blieben.
- Des Weiteren findet sich ein Beispiel dafür, dass Hutter abweichende Textvarianten an den Rand geschrieben hat. Dabei ist auf Ri 5,28 zu verweisen. Für den Narrativ וַתִּיבֹב wird am Rand eine abweichende Lesart angeboten (siehe Abb. 87 auf S. 546 im Abbildungsverzeichnis). Da auch hier die Randbemerkung nur noch teilweise erhalten ist, kann nicht nachvollzogen werden, ob Hutter angegeben hat, woher er diese Textabweichung nimmt.¹²⁹ Im Text des „Derekh ha-Kodesh“ wurde an dieser Stelle keine Änderung vorgenommen. Hutter folgt, wie auch der hebräische Text in der Bibeledition von Arias Montanus, dem Masoretischen Text.
- Abschließend findet sich eine Randnotiz Hutters, in der er die Darstellung im Masoretischen Text hervorhebt. In Lev 11,42 merkt Hutter das „*maior*“ an, ein größer geschriebenes ך in חֲזִין, das auf die Texttradition der Masoreten zurückgeht. Solche großgeschriebenen Buchstaben begegnen immer wieder im Masoretischen Text, die genaue Bedeutung ist jedoch oft nicht zu klären. In den ältesten masoretischen Handschriften finden sie sich eher selten.¹³⁰ Vereinzelt

¹²⁹ Ein Vergleich mit den zuvor ermittelten möglichen Quellen Hutters (die Hebräischen Bibeleditionen nach Sebastian Münster, Benedictus Arias Montanus, Robert Estienne und Daniel Bomberg) hat an dieser Stelle keine abweichende Lesung von וַתִּיבֹב ergeben. Auch der aramäische Text in der „*Biblia Regia*“ und der „*Rabbinerbibel*“ konnte nicht in Zusammenhang mit der Randnotiz Hutters gebracht werden.

¹³⁰ Vgl. Martín-Contreras, *Medieval Masoretic Text*, 424.

finden sich Belege für Sonderschreibungen bereits im jüdischen Talmud.¹³¹ Es wird angenommen, dass diese Sonderschreibungen Hervorhebungen anzeigen, deren Sinn sich aber nur teilweise entschlüsseln lässt. Zum Teil wird aber auch auf textliche Fehler hingewiesen.¹³² Im Fall von Lev 11,42 kann dagegen recht genau angegeben werden, auf welches Detail der Leser mit der Großschreibung aufmerksam gemacht werden soll: Laut babylonischem Talmud (b.Qidd. 30a) markiert das ׀ die Mitte aller Buchstaben der Thora.¹³³ Hutter übernimmt dieses großgeschriebene ׀ nur teilweise in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“: Das ׀ ist nicht größer dargestellt, dafür sticht aber die Vokalisation an dieser Stelle hervor. Dieses wurde wiederum von einem Nutzer des Exemplars in der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ angemerkt (siehe Abb. 88 auf S. 546 im Abbildungsverzeichnis). Sowohl Hutter als auch der unbekannte Leser des „Derekh ha-Kodesh“ verweisen auf die Deutung, dass hier die Mitte aller Buchstaben der Thora angezeigt ist.

9.4.4. Fazit: Hutters Arbeitsweise in seinem Handexemplar

Die Betrachtung ausgewählter Randnotizen hat gezeigt, dass Hutter das Handexemplar vor allem nutzte, um den Druck der „*literae*-Unterscheidung“ zu optimieren. Hierfür dürfte der Randapparat in der Edition des Arias Montanus von großer Hilfe gewesen sein. Nur teilweise finden sich Anmerkungen zu den bereits rekonstruierten Wurzeln in der von ihm genutzten Bibel. Im Fall von Ps 78,57 wurde die Überlegung eine andere Wurzel anzugeben sogar verworfen. Neben der Verwendung dieses Randapparats zur Erstellung seines Druckbilds in der „*literae*-Unterscheidung“ finden sich zahlreiche handschriftliche Eintragungen, in denen Hutter noch nicht rekonstruierte Wurzeln bearbeitet und für die Edition seiner Bibelausgabe notiert. Dabei beschäftigt sich Hutter

¹³¹ Vgl. Tov, Textual Criticism, 54.

¹³² Vgl. Tov, Der Text der Hebräischen Bibel, 46.

¹³³ Vgl. Andersen / Forbes, What Did the Scribes Count, 306-316. Die Mitte aller Worte findet sich demnach in Lev 10,16 und die Mitte aller Verse in Lev 13,33. In der älteren Forschung wurde angenommen, dass das Zählen und Markieren der Buchstaben dazu dienen sollte, den Text zu bewahren: Wenn Wörter hinzu kamen oder weggelassen wurden, konnte dies überprüft werden, indem man kontrolliert ob das ׀ in Lev 11,42 immer noch die Mitte aller Buchstaben ist. Dies ist jedoch nach heutiger Einschätzung der im Umlauf befindlichen Texttraditionen eher unwahrscheinlich. Vgl. Andersen / Forbes, What Did the Scribes Count, 299f. Im Falle von Lev 11,42 markiert das ׀ rein rechnerisch nicht die Mitte aller Buchstaben der Thora. Dies könnte aber auch darin begründet liegen, dass ein anderes Verständnis von Mitte vorlag. Vgl. Andersen / Forbes, What Did the Scribes Count, 316.

sowohl mit Verbformen als auch mit Nomen. Am Beispiel von Ps 17,18 wurde erneut deutlich, was schon in früheren Kapiteln kritisch angemerkt wurde: In seinem Bemühen möglichst jedes Wort auf die seiner Meinung nach ideale dreiradikalige Wurzel zurückzuführen, werden Wurzeln angegeben, die philologisch nicht korrekt sind. Seine Arbeitsweise als Philologe an der Hebräischen Bibel wurde auch darin deutlich, dass sich Überlegungen zu Ableitungen von hebräischen Wörtern, wie in Jes 5,13 gesehen, finden.

Erstaunlich ist, dass sich keine durchgängige Kommentierung findet. Es konnten diverse biblische Bücher ausgemacht werden, darunter auch die großen Propheten Jeremia und Hesekiel, in denen sich keinerlei handschriftliche Anmerkungen finden. Dies legt nahe, dass das aufgefundene Handexemplar nur eine Bibelausgabe war, die Hutter verwendete. Innerhalb dieses Handexemplars Hutters gibt es zu wenige Anmerkungen, um die Erstellung seines „Derekh ha-Kodesh“ zu verwirklichen. Denkbar wäre, dass die einzelnen von ihm genutzten Bibelausgaben, welche in Abschnitt 9.3. vorgestellt wurden, bestimmte Schwerpunkte erfüllten. Das hier vorgestellte Handexemplar Hutters diene wohl vor allem dazu, eine Hilfe bei der Rekonstruktion von Wurzeln im Bibeltext zu bieten, was für die Darstellung im Druckbild der „*literae*-Unterscheidung“ unerlässlich war. Dies würde auch erklären, warum vergleichsweise wenige Angaben zur Gestalt des Textes ausfindig gemacht werden konnten. Von den im Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ beklagten „*mille diversitates*“¹³⁴ („tausend Unterschiede“) unter den Ausgaben der Hebräischen Bibeln konnte in den vorgefundenen Handnotizen Hutters lediglich eine in Ri 5,28 ausfindig gemacht werden.

¹³⁴ Hutter, Derekh ha-Kodesh, 4.

Zusammenfassung

Kapitel I: Die sprachdidaktische Analyse

1. Das Lebenswerk Hutter ist vor allem als ein Beitrag zur frühneuzeitlichen Beschäftigung mit Sprache einzuordnen. Dabei ist nicht von „Sprachwissenschaft“ im modernen Sinn zu sprechen, vielmehr sind die Beschäftigungen mit Sprache in jener Zeit aus heutiger Perspektive verschiedenen geisteswissenschaftlichen Zweigen zuzuordnen und verweisen zum Teil gar in den Bereich der Spekulation (siehe Abschnitt 1.). Ein Konzept der frühneuzeitlichen „Sprachwissenschaft“, das für Hutter ein leitendes Thema darstellt, ist die *Harmonia linguarum* (Sprachenharmonie), wobei man die Frage nach dem Verhältnis der Sprachen zueinander und dem möglichem gemeinsamen Ursprung stellt (siehe Abschnitt 1.3.1.).

Innerhalb der frühneuzeitlichen Beschäftigung mit Sprache entwickelt Hutter ein besonderes Interesse für das Hebräische. Da er das Sprachenstudium seiner Zeit kritisch sieht, entwickelt er neue didaktische Methoden, um das Erlernen des Hebräischen, aber auch anderer Sprachen, zu erleichtern. Diese Methoden sollen allen Menschen bereits in ihrer Jugendzeit zur Verfügung stehen und nicht auf das universitäre Sprachenstudium begrenzt sein. Bei seiner didaktischen Aufarbeitung von Sprachen entscheidet er sich gegen klassische Grammatiken und versucht vor allem auf einer visuellen Ebene das Erlernen von Hebräisch zu simplifizieren. Die drei wichtigsten Methoden zum Erreichen dieses Ziels sind der *Cubus* (in der Form eines Wörterbuches), *literae*-Unterscheidung (in der Form von Bibelausgaben) und *Harmonia linguarum* (in der Form von Wörterbuch, Schulbuch und Polyglotte). Insbesondere mit Blick auf *Cubus* und *literae*-Unterscheidung knüpfen Hutter's Methoden vor allem bei der Morphologie des Hebräischen an, wobei er sich auf das Wurzelprinzip konzentriert. *Cubus* und *literae*-Unterscheidung sind dabei aufs Engste miteinander verbunden (siehe Abschnitte 1.1 und 1.2.). In der Sprachenharmonie kommt es dagegen meist nur zur Gegenüberstellung von verschiedenen Sprachen (meist *tres linguae sacrae*, Hebräisch, Griechisch und Latein, die um das Deutsche ergänzt sind). Erst in seinem letzten Werk, dem „Offentlich Außschreiben“, findet sich die Sprachenharmonie mit der *literae*-Unterscheidung verbunden, um aufzuzeigen, dass alle Sprachen von der hebräischen

Morphologie her zu verstehen seien. Hintergrund hierfür ist, einen monogenetischen Ursprung aller Sprachen von der hebräischen Sprache her zu belegen (siehe Abschnitt 1.3.2.).

Die Aufarbeitung des Hebräischen und anderer Sprachen ist bei Hutter nicht allein in einem philologischen Interesse begründet, vielmehr findet sich bei ihm eine theologische Motivation, wobei er seine Konzeption von Sprachen neben christlicher Theologie um (christliche) Kabbala, Kombinatorik und Hermetik erweitert. Für sein Programm zum Spracherwerb und den darin formulierten Zielen ist die enge Verbindung von Sprache und Anthropologie entscheidend. Dabei geht Hutter davon aus, dass Sprache und Mensch in struktureller Analogie zueinander stehen, was auf die göttliche Schöpfung zurückzuführen sei. Demnach schuf Gott Sprache und Mensch gleichermaßen in idealer Form. Dies äußere sich in einer Dreiteilung: Hebräisch als göttliche Ursprache lässt sich auf drei Konsonanten zurückführen, der Mensch wiederum sei als *imago Dei* (Ebenbild Gottes), *homo rationalis* (Vernunftmensch) und *minor mundus* (Mikrokosmos) zu verstehen. Dieser ideale Aufbau lässt sich laut Hutter auf den dreieinigen Gott selbst zurückführen (siehe Abschnitt 1.5.).

Darüber hinaus ist Sprache zentrales Bindeglied zwischen Gott und Mensch sowie den Menschen untereinander, da sie Kommunikation ermöglicht. Dabei geht Hutter von einem idealen Urzustand aus, in dem Gott, Sprache und Mensch zusammenkommen. Dieses Ideal wurde in der Vergangenheit allerdings durch die Sünde des Menschen gestört: Dabei wählt Hutter die historisch-metaphorisch ausgelegte Episode des Turmbaus zu Babels nach Gen 11 als Ausgangspunkt zur Erklärung dieser Annahme. Aus Sünde gegenüber Gott muss der Mensch fortan unter der göttlichen Strafe der Sprachenverwirrung leben. Da es nicht mehr die *eine* Sprache gibt, die alles eint, ist die Beziehung des Menschen zu Gott zerbrochen und ebenso verstehen sich Menschen untereinander nicht länger, was sich in religiösen und weltlichen Konflikten äußert. Der Konzeption Hutters liegt also eine Verfallsgeschichte zugrunde. Ziel des Sprachenprogramms Hutters ist es daher, zu der ursprünglichen Einheit von Gott und Mensch mittels der Sprache zurückzukehren. Neben dieser religiösen Perspektive ist auch die weltliche Ebene im Blick, die sich bei Hutter in der Hoffnung auf ein Ende der Konflikte unter den Menschen äußert. Der zeitgeschichtliche Hintergrund für diese Ansicht ist die konfessionelle und territoriale Zersplitterung im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Zentral zur Wiederherstellung der verlorenen Einheit sei auch in dieser Hinsicht die hebräische Sprache, da sie auf den ursprünglichen idealen Zustand

verweise. Mittels des Studiums des Hebräischen seien Menschen in der Lage, wieder neu miteinander zu kommunizieren, was zu einer Beendigung aller Konflikte, seien sie religiöser oder weltlicher Natur, führe und zudem eine Erkenntnis der göttlichen Offenbarung hin zum Heil ermögliche. Diese Erkenntnis der göttlichen Offenbarung bezieht sich immer auf die christliche Religion, wobei Hutter einräumt, dass noch keine der Konfessionen die „wahre“ christliche Religion gefunden habe – in seinen Ausführungen wird jedoch eine klare Präferenz für das Luthertum deutlich. Weiterhin könne durch das Studium des Hebräischen der ideale Zustand des Menschen wiederhergestellt werden: Wenn erst die göttliche Ordnung der Sprache ausgehend vom Hebräischen erkannt ist, kann dies auf den Menschen, der wie die Sprache Schöpfung Gottes ist, übertragen werden. Ziel ist es dabei, die Ordnung der von Gott an den Menschen verliehenen Vermögen hin zum göttlich vorherbestimmten Zustand der *imago Dei* zu ermöglichen. Von daher ist das huttersche Programm zum Spracherwerb als eine Form christlicher „Heilspädagogik“ anzusehen (siehe Abschnitt 1.6.).

Das Programm Hutters verweist zudem auf weitere Fragen, die im Rahmen dieses Projekts Klärung finden. Auf theologischer Ebene sticht zum einen das Menschenbild hervor, dass in den zeitlichen Kontext eingeordnet ist (siehe Abschnitt 4) und zum anderen die erwähnte Einbeziehung jüdischer Quellen, die bei Hutter nicht nur aus philologischem sondern auch religiösem Interesse heraus begründet ist, was ebenfalls weiterer Erläuterung bedarf (siehe Abschnitt 5). Innerhalb des Konzepts fiel zudem eine starke Betonung der deutschen Sprache in Werken der Nürnberger Phase auf. Innerhalb der Studie ist daher ausgeführt, in welchem Verhältnis hebräische und deutsche Sprache bei Hutter stehen und welche Erwartungen an den Erwerb dieser Sprachen geknüpft sind (siehe Abschnitt 6.).

2. Die sprachdidaktische Analyse des „Derekh ha-Kodesh“ zeigt, dass bereits früh die drei Methoden, *Cubus*, *literae*-Unterscheidung und *Harmonia linguarum*, zusammengedacht sind. Dies macht die Analyse des Titelblatts und des Vorworts deutlich. Weiterhin sind in diesem Abschnitt die Lernübersichten zur hebräischen, griechischen und lateinischen Sprache sowie die Polyglotte zu Psalm 117,1 als Teil des „Derekh ha-Kodesh“ vorgestellt. Bei der Analyse des Vorworts fällt zudem auf, dass Hutter in der inhaltlichen Beschreibung seines Ansatzes unterbestimmt bleibt. Dies mag vor allem seinem Vorhaben geschuldet sein Sprachen als Kompendium so einfach wie

möglich zu vermitteln. Dagegen konzentriert sich Hutter auf eine grafische und geordnete Darstellung von Sprache, was etwa bei den Lernübersichten zu Hebräisch, Griechisch und Latein zu sehen ist. Zugleich zeigt aber etwa sein Versuch der Parallelisierung des Griechischen und Lateinischen eine Grenze seines Vorhabens auf: Der simple Ansatz durch grafische Aufarbeitung der Morphologie Hebräisch zu vermitteln und auf mehrere Sprachen im Zusammenhang zu übertragen ist so nicht korrekt durchführbar. Bereits die huttersche Gegenüberstellung von Latein und Griechisch zeigt dies deutlich. Die grafische und geordnete Darstellung verweist zudem auf die didaktische und theologische Ebene seiner Arbeit: Die Aufarbeitung dient dazu Lernenden das Erkennen von Formen und somit das Erlernen der Sprache zu vereinfachen. Der Wunsch alles in geordnete Systeme zu verorten entstammt der Motivation, die „Einheit in der Vielheit“ zu entdecken: weg von den vielen Sprachen, Religionen und Konflikten hin zur einen Sprache, Religion und zu dauerhaftem Frieden in der Einheit der Menschheit mit Gott. Dies soll durch die Sprache ermöglicht werden (siehe Abschnitt 2.1.).

Die für das Vorwort benannten Grundkonstanten, grafische und geordnete Aufarbeitung von Sprache sowie geringe inhaltliche Kommentierung, finden sich im Bibeltext durch die *literae*-Unterscheidung wiedergegeben. Dabei vermag das Druckbild Wurzeln, Flexionsmorpheme, Assimilation und Elision vorzuführen. Am Beispiel der Bileam-Perikope (Num 22-24) ist dies anhand eines größeren Textzusammenhangs vorgeführt. Dabei zeigt sich die Stärke der hutterschen Darstellung vor allem bei Verben, die mit seinem besonderen Druckbild sehr viel einfacher zu analysieren sind. Dagegen gibt es Probleme in den anderen lexikalischen Klassen: Von seinem Grundkonzept der geordneten Darstellung von Sprache geleitet werden nahezu alle Wörter auf dreiradikalige Wurzeln zurückgeführt, unabhängig davon ob diese tatsächlich existieren. Ziel ist hier wohl weniger eine didaktische Aufarbeitung als die Darstellung, dass jedes hebräische Wort auf die ideale göttliche Struktur einer dreiradikaligen Wurzel, die für Hutter die Trinität repräsentiert, zurückführbar sei. Zusätzliches Problem dieses Vorgehens ist, dass die so rekonstruierten, zum Teil frei von Hutter erdachten, Wurzeln nur im vom ihm ersonnen „*Cubus alphabeticus*“ aufgeführt werden. Da dies nicht zur Genüge in den Vorreden erwähnt wird, kann es bei der Nutzung der hutterschen Bibelausgabe zu Schwierigkeiten bei der Anwendung seiner Methode der *literae*-Unterscheidung für die Übersetzung des zuvor präparierten hebräischen Texts kommen. Darüber hinaus beschränkt sich Hutters grafische Darstellung der hebräischen

Morphologie auf Konsonanten. Vokale werden nicht berücksichtigt, wobei dies nur schwer technisch umzusetzen gewesen wäre (siehe Abschnitt 2.2.).

Die Vermischung von philologischer und theologischer Arbeit dürfte wohl auch dazu beigetragen haben, dass die hier vorgelegte Methodik Hutters keine breite Rezeption gefunden hat. Weiterhin übernimmt Hutter mit seiner Kenntlichmachung von Wurzel- und Flexionsmorphemen bereits einen entscheidenden Teil der Analyse und somit Interpretation des Textes, womit der so bearbeitete Bibeltext selbst in der Zeit Hutters nicht den Ansprüchen einer wissenschaftlichen Theologie genügt (siehe Abschnitt 2.3.). Für das Gesamtkonzept Hutters ist die Methode der *literae*-Unterscheidung von entscheidender Bedeutung, erhofft er sich doch mittels der Morphologie des Hebräischen den Schlüssel gefunden zu haben, um ein gemeinsames Prinzip zu finden, das allen Sprachen zugrunde liegt und eine „Einheit in der Vielheit“ erkennen lässt (siehe Abschnitt 2.4.).

3. Im Vergleich Hutters mit der Hebraistik seiner Zeit zeigt sich, dass seine Herangehensweise an das Hebräische sowohl im Kontext der methodologisch-didaktischen als auch der konzeptionell-theologischen Aufarbeitung dieser Sprache steht. Hutter ist somit kein Fantast, sondern muss als Vertreter der christlichen Hebraistik in der frühen Neuzeit eingeordnet und beurteilt werden. Die Analyse verdeutlicht aber auch, dass sich Hutter im Bereich der Sprachdidaktik von seinen Zeitgenossen durch eine besondere grafische Darstellung und im Bereich der Konzeption von Sprache mit einem Programm in Form einer christlichen „Heilspädagogik“, die beim Hebräischen ansetzt, auszeichnet. In folgenden Kategorien können bei der vergleichenden Betrachtung Verbindungen zur Hebraistik der Zeit Hutters gezogen werden, die jedoch stets auch das eigene Profil Hutters als Hebraist illustrieren.

Im Bereich der methodologisch-didaktischen Aufarbeitung des Hebräischen sind diese Verbindungen Hutters zur Hebraistik seiner Zeit folgende:

- *literae*-Unterscheidung: Die Analyse von grammatischen und lexikografischen Werken verdeutlicht, dass der Versuch der Unterscheidung von Wurzel- und Flexionsmorphemen im Hebräischen prägend für die Hebraistik der frühen Neuzeit ist. Dabei begegnen durchaus unterschiedliche Termini. Über die Beschreibung dieses Grundprinzips der Morphologie hinaus finden sich auch grafische Aufarbeitungen. So bietet etwa Sebastian Münster eine Übersicht zu

den *Serviles* und versucht in einer Systematik aufzuzeigen, welche Bedeutung diese beim Herzutreten an die Wurzel haben können (siehe Abschnitt 3.1.1.). Eine Aufstellung von Wurzelbuchstaben und dienenden Buchstaben findet sich zudem im Schulbuch von Michael Neander (siehe Abschnitt 3.4.2.). Valentin Schindler bietet ebenfalls in seiner Grammatik eine Übersicht zu den *Radicales* und *Serviles*, wobei er die schon bei Hutter begegnete Terminologie nutzt (siehe Abschnitt 3.2.3.). Es bleibt jedoch nicht, anders als bei Hutter, bei diesen grafischen Darstellungen. Über die Grafik hinaus stellt beispielsweise Münster einen Text zur Erläuterung von *Radicales* und *Serviles* hinzu. Wie die Analyse der hutterschen Bibelausgabe deutlich gemacht hat, sind solche grammatischen Erklärungen essenziell.

- **Wurzelprinzip:** Ein weiteres zentrales Prinzip zum Verstehen des Hebräischen ist die Hervorhebung der Wurzel. Dies geschieht vor allem in den lexikografischen Werken, die meist nach Wurzeln sortiert sind. Dabei ist vor allem die Arbeit von Johannes Avenarius hervorzuheben, der sein Hauptwerk („*Liber radicum*“) der Auflistung aller hebräischen Wurzeln gewidmet hat (siehe Abschnitt 3.2.2.). Während die Einträge der betrachteten Wörterbücher über die Wurzel und deren Bedeutung hinaus auf Konstruktionen, Derivate, Verweisstellen u.a. hinweisen, fehlt bei Hutter in seinem „*Cubus alphabeticus*“ oder auch im „*Dictionarium Harmonicum*“ eine solche Erweiterung der Einträge. Dafür sticht Hutters Wörterbuch wiederum in der grafischen Umsetzung heraus, die Lernenden die Struktur des Hebräischen nachvollziehen lässt. Das Problem, dass Hutter Wurzeln rekonstruiert, die so nicht existieren, begegnet nicht in gleicher Weise bei den zum Vergleich herangezogenen Hebraisten. Allerdings finden sich auch hier Fehler bei den Herleitungsversuchen von Wörtern, was aber aufgrund des Kenntnisstands jener Zeit nicht weiter überrascht.
- *Harmonia linguarum:* Hebräisch wird in den Zusammenhang mit anderen Sprachen gestellt. Dies geschieht aus philologischer Überzeugung, so etwa bei Sebastian Münster und Valentin Schindler, die versuchen die Nähe des Hebräischen zu anderen semitischen Sprachen wie dem Aramäischen auszuführen. Besonders hervorzuheben ist dabei Schindlers „*Lexicon Pentaglotton*“ (siehe Abschnitt 3.2.3.). Die Herleitungen sind dabei aus moderner Perspektive nicht immer richtig (s.o.), stellen aber eine enorme

Leistung für die frühneuzeitliche „Sprachwissenschaft“ dar. Darüber hinaus gibt es aber auch Sprachenharmonien aus spekulativen Gründen und entsprechender Methodik. Hierbei sucht man beispielsweise einen monogenetischen Ursprung der Sprachen im Hebräischen. Als ein Beispiel hierfür ist Johannes Avenarius zu nennen, der im Vorwort zu seinem „*Liber radicum*“ methodische Regeln aufstellt, welche die Ableitung von Altgriechisch, Latein und Deutsch aus der Ursprache Hebräisch nachweisen sollen. Die gleiche Auswahl von Sprachen begegnet bei Hutter. Im Gegensatz zu ihm versucht Avenarius aber nicht mithilfe der Morphologie, sondern durch die Phonetik den Zusammenhang der Sprachen darzustellen, wobei sein Anspruch, methodisch kontrolliert vorzugehen, ähnlich wie bei Hutter scheiterte (siehe 3.2.2.). Die theoretische Grundlegung einer Sprachenharmonie findet sich beim Schweizer Hebraisten Theodor Bibliander, der jedoch keine konkreten Methoden wie Hutter u.a. hervorgebracht hat (siehe Abschnitt 3.3.).

- Hebräisch im Schulunterricht: Vereinzelt begegnet auch die Frage, wie Hebräisch an Schulen unterrichtet werden könne. Eher marginal erscheint dies im „*Epitome Bibliorum*“ von Valentin Schindler, der mit seinem Schulbuch vor allem aufzeigen wollte, wie die Bibelübersetzungen von den Ursprachen ausgehend zustande kamen (siehe 3.2.3.).

Hervorzuheben ist für den Schulunterricht Michael Neander, der persönlichen Kontakt zu Hutter hatte und aus dreierlei Gründen auch das Lernen von Hebräisch empfiehlt: Es bereitet zukünftige Theologen auf das Studium vor, es hilft die Bibel besser zu verstehen und als Ursprache ermöglicht es die Grundlagen aller Sprachen zu erkennen. Im Gegensatz zu Hutter verzichtet er allerdings auf eine Sprachenharmonie. Wie Hutter versucht Neander die Sprache im Kompendium zu unterrichten. Dies gelingt in der Umsetzung sehr viel besser als bei Hutter. Während dieser ganz auf die innovative Kraft seiner grafischen Darstellung des Hebräischen setzt, findet sich in Neanders „*Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae*“ eine überzeugende Mischung von grafischen Übersichten und erläuternden Texten der Grammatik. Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen Neander und Hutter ist in der Frage zu sehen, wann Hebräisch zu unterrichten ist: Während Hutter das Hebräische als heilsnotwendig ansieht und für ein Erlernen im Alter von zehn bis vierzehn Jahren plädiert, ordnet Neander das Hebräische in der Bedeutung für die

Bildung dem Lateinischen und Deutschen unter und plädiert für ein Erlernen mit sechzehn Jahren (siehe Abschnitt 3.4.1. und 3.4.2.).

Im Bereich der konzeptionell-theologischen Aufarbeitung des Hebräischen sind die Verbindungen Hutters zur Hebraistik seiner Zeit folgende:

- Nutzung jüdischer Quellen: Eine gewichtige konzeptionell-theologische Herausforderung in der christlichen Hebraistik jener Zeit ist die Frage nach der Nutzung jüdischer Quellen. Die meisten der bekannten Hebraisten gehen von einer philologischen Bedeutung der jüdischen Quellen für das Verstehen des Hebräischen aus, wobei zugleich auch antijüdische Texte solcher Autoren begegnen können. Dabei ist zwischen einer philologischen und religiösen Betrachtung der jüdischen Texte zu unterscheiden. Dementsprechend werden genutzte jüdische Quellen in den Werken christlicher Hebraisten vermerkt, wie etwa im „*Dictionarium Hebraicum*“ von Sebastian Münster (siehe Abschnitt 3.1.2.). Eher selten begegnet die Ablehnung jüdischer Quellen, wobei hier die Arbeit des Wittenberger Hebraisten Johann Forster zu nennen ist, der in enger Zusammenarbeit mit Martin Luther einen Wert der jüdischen Auslegung für christliche Hebraistik abzustreiten versucht (siehe Abschnitt 3.2.1.). Die Frage nach der Nutzung jüdischer Quellen in der Hebraistik verweist zudem weiter auf das kulturgeschichtliche Kapitel, in dem das Verhältnis von jüdischer und christlicher Gelehrsamkeit in der Hebraistik aufzuzeigen ist. Für Hutter ist interessant, dass er seinem Ansatz der grammatischen Minimalisierung folgend keine konkreten Stellen der jüdischen Literatur zur Deutung des Hebräischen angibt, allerdings in seinen Werken auf eine mögliche Nutzung jüdischer Quellen durch Christen (unter bestimmten Auflagen) verweist. Die Zielsetzung ist dabei, letzte verborgen geglaubte Heilsgeheimnisse zu entdecken. Weiterhin sieht Hutter einen Nutzen für philologische Klärungen und begrenzt einen Einsatz in der „Judenmission“.
- Ursprache Hebräisch: Über die Bedeutung des Hebräischen als wesentliche Sprache des Alten Testaments hinaus verweist man in der christlichen Hebraistik auf die Bedeutung des Hebräischen als göttliche Ursprache. Diese Bedeutung des Hebräischen begegnet bei den folgenden betrachteten Hebraisten: Johann Forster, Johannes Avenarius, Theodor Bibliander und Michael Neander. Dies führt allerdings nur selten zu daraus erwachsenden Konzepten und Programmen wie im Falle Hutters.

Ein recht ausführliches Konzept findet sich einzig beim Schweizer Theologen Theodor Bibliander, der bereits in seinen frühen Werken die besondere Stellung des Hebräischen als Ursprache betont (siehe Abschnitt 3.3.1 und 3.3.2.). Von dieser Beobachtung ausgehend entwickelt er in seinem Hauptwerk „*De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius*“ die theoretische Grundlegung einer Sprachenharmonie. Hebräisch als Ursprache dient für ihn dabei als Beweis, dass ein gemeinsames Prinzip aller Sprachen, eine *ratio communis*, ausgemacht werden könne. Mit diesem Prinzip sei es möglich, die „Einheit in der Vielheit“ der Sprachen zu sehen. Dies gestatte neue Kommunikation unter Menschen, was zur Beilegung von Konflikten und dem Erkennen der einen wahren Religion – für Bibliander das Christentum – führe. An dieser Stelle sind durchaus Parallelen zu Hutter erkennbar. Im Gegensatz zu Hutter erhebt er das Hebräische nicht in den Rang eines soteriologischen Mittels zur Erlangung des göttlichen Heils. Vielmehr ist das Hebräische als Ursprache nur Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Dagegen sieht er die Universalsprache zum Erlangen der angestrebten Einheit von Sprachen, Menschen und Religionen im Lateinischen (siehe Abschnitt 3.3.3.). Bei Hutter steht hingegen das Hebräische als Ursprache im Vordergrund. Dabei erkennt er wie Bibliander das Problem, dass das Hebräische nicht mehr in Form einer vollständigen Sprache vorliegt, weshalb er über die Methode der Kombinatorik versucht das Hebräische im „*Cubus alphabeticus*“ in seiner Gesamtheit aufzuschlüsseln.

Kapitel II: Die kulturgeschichtliche Analyse

4. Die wesentlichen Entwicklungslinien der christlichen Hebraistik vom späten 15. bis ins beginnende 17. Jahrhundert sind in dieser Studie nachgezeichnet, um somit das Werk Hutters besser in seinem historischen Kontext zu verorten.

Die Ursprünge der christlichen Hebraistik sind im Italien des späten 15. Jahrhunderts zu finden. Bedingt durch den Renaissance-Humanismus kam es hier zu einem neuen Interesse an der hebräischen Sprache. Dabei zeichnet sich diese frühe Phase durch einen Wissenstransfer zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten aus. Ziel der Humanisten dieser Zeit war es, von ihrem Leitspruch *ad fontes* her kommend, durch das

Studium des Hebräischen die Bibel besser zu verstehen und letzte Heilsgeheimnisse für Christen, die man in den religiösen Texten des Judentums vermutete, aufzudecken. In diesem Kontext entstand die für das huttersche Werk wichtige christliche Kabbala, die ihre Ursprünge bei Giovanni Pico della Mirandola in Florenz hat. Durch Johannes Reuchlin kam diese Lehre in den deutschsprachigen Raum (siehe Abschnitt 4.1.1.). Von Italien ausgehend verbreitete sich die christliche Hebraistik durch Gelehrtenkontakte und erste Druckwerke zum Hebräischen. Gerade die Druckmedien, etwa erste Grammatiken von Johannes Reuchlin und Konrad Pellikan, waren dabei noch ausbaufähig. Langsam kam es auch zu einer Institutionalisierung der christlichen Hebraistik: Erste Lehrstühle an Universitäten entstanden, die aber zumeist vom Wohlwollen der Patrone abhängig waren. Die Hebraistik jener Zeit war im Christentum auf einen kleinen Kreis Gelehrter begrenzt. In dieser frühen Phase zeichnen sich bereits Probleme ab, die Herausforderungen für die christliche Hebraistik insgesamt bedeuten. Hierzu gehört etwa die Frage nach dem Umgang mit jüdischen Quellen, wobei am Beispiel des „Judenbücherstreits“ zwischen Johannes Reuchlin und Jakob van Hoogstraeten aufgezeigt ist, welche Gefahren ein offener Umgang mit diesen Texten für christliche Gelehrte zur Folge haben konnte (siehe 4.1.).

Zur Transformation der christlichen Hebraistik kam es durch die Reformationsbewegungen. Vor allem in den protestantischen Gebieten etablierte sich die christliche Hebraistik zu einer festen Disziplin an den Universitäten und wurde, dem Anspruch *sola scriptura* folgend, fest in das Theologiestudium verankert. Die Transformation der christlichen Hebraistik beinhaltet aber auch, dass der Kontakt mit jüdischen Lehrern zunehmend entfällt, an deren Stelle nun Christen traten. Weiterhin kam es insbesondere in den lutherischen Gebieten zu einer theologischen Verengung der Hebraistik, was in dieser Studie am Beispiel der Universität Wittenberg aufgezeigt ist. In Wittenberg entstand nicht nur der erste dauerhafte Lehrstuhl für Hebraistik im deutschen Reichsgebiet, auch kann hier die theologische Engführung der Hebraistik beobachtet werden. Hierzu gehört, dass jüdische Konvertiten als Lehrer verdrängt wurden und man die Sprache als Mittel der Bibelexegese nutzte: Dies bedeutet, dass man das Hebräische zur Übersetzung des Alten Testaments heranzog. Demgegenüber las man weniger jüdische Texte und untersagte zum Teil sogar deren Nutzung für philologische Herleitungen. Im Kontext der Hebraistik in der Reformationszeit stellt sich zudem die Frage nach Bildung und Menschenbild in der lutherischen Reformation. Diese Themen sind zentral für das Werk Hutters (siehe Abschnitt 4.2.).

Anhand von Quellenanalysen einiger Werke Philipp Melanchthons und Martin Luthers sind Stellungnahmen und Positionierungen der lutherischen Reformation zur hebräischen Sprache aufgezeigt. Dabei zeigt sich für Melanchthon die Einordnung des Hebräischen in den Bereich Bildung. Hebräisch wird bei ihm vor allem als fester Bestandteil der theologischen Ausbildung an Universitäten gesehen, dagegen aber nicht als Teil der schulischen Edukation. Gegen Kritiker verteidigt Melanchthon seine Position, ordnet das Hebräische aber dem Lateinischen und Altgriechischen in der Bedeutung unter. Bei Martin Luther findet sich eine besondere Hochschätzung der hebräischen Sprache, jedoch auch eine starke Ablehnung gegenüber jüdischen Quellen. Dabei geht er von einem Verfall des Hebräischen seit dem Babylonischen Exil aus, womit sich das „wahre“ Hebräisch nur in der Bibel erhalten habe. Weiterhin seien Anhänger der jüdischen Religion seiner Meinung nach nicht fähig, die „Mitte“ der Schrift – Jesus Christus – zu erkennen, weshalb ihre Auslegungen für christliche Hebraisten abzulehnen seien. Dementsprechend stellt er in seiner „Judenschrift“ „Von den letzten Worten Davids“ dar, dass sich ein christlicher Hebraist bei seiner Übersetzung vor allem vom Anspruch leiten lassen solle, das Christuszeugnis im Alten Testament hervortreten zu lassen (siehe Abschnitt 4.2.1.).

Für das beginnende konfessionelle Zeitalter ist eine Fortführung der Tendenzen in der christlichen Hebraistik des Luthertums beobachtbar. Im Vergleich zur Reformationsepoche geriet das Hebräische als Option für den schulischen Unterricht stärker in den Blick. Diese Studie führt diese Entwicklung neben den Werken Hutters am Beispiel Michael Neanders aus. Auch fand eine Aufweichung der strengen Ablehnung jüdischer Quellen und eine Öffnung hin zur Semitistik statt, was dieser Beitrag wiederum anhand von Hutter sowie dem Wittenberger Hebraisten Valentin Schindler vorführt. In dieser Zeit zeigt sich aber auch: Christliche Gelehrte eignen sich das Hebräische an, das religiöse Sprache des Judentums ist.

5. In einem einleitenden Abschnitt ist die Situation des Judentums im 16. Jahrhundert dargestellt. Dabei zeigt sich für das 16. Jahrhundert eine Verschlechterung der Lebensbedingungen der jüdischen Bevölkerung im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation: Durch eine Schwächung der kaiserlichen Macht hatte das kaiserliche Schutzmandat für Mitglieder der jüdischen Religion im Reich seine Wirkung verloren. Mit der Reformation erhoffte man sich auf christlicher und jüdischer Seite neue Aufbrüche, die jedoch nicht zustande kamen. In der Folge entstanden gerade in den von

der Wittenberger Reformation geprägten Gebieten antijüdische Schriften, die im gesamten Reichsgebiet Verbreitung fanden. Mit der Konsolidierung der Reformation in den 1530er und 40er Jahren wurden nun im Umgang mit Juden theologische Texte der Reformation herangezogen, um das Vorgehen für oder gegen das Judentum zu begründen. Oftmals waren hier aber eher politische und wirtschaftliche Interessen für die Regelungen gegenüber dem Judentum ausschlaggebend. In der lutherischen Theologie jener Zeit setzte sich der Gedanke vom Schutz des Christentums vor den „schädlichen“ Einflüssen der jüdischen Religion sowie die Überzeugung, dass Anhänger des jüdischen Glaubens nicht missionierbar seien, durch. Ausschlaggebend hierfür war die Rezeption von „Der gantz Jüdisch Glaub“ des Konvertiten Antonius Margaritha sowie die „Judenschriften“ Luthers. Ambivalent sind die Versuche Kaiser Karls V. zu beurteilen, der jüdischen Bevölkerung einen schwachen Rechtsstatus zuzusichern. Mit dem beginnenden „Konfessionellen Zeitalter“ setzte sich im praktischen Umgang mit dem Judentum der Gedanke vom starken Territorium mit nur einer Religion durch, was oft zur Vertreibung oder weiteren Belastung von Mitgliedern der jüdischen Gemeinden führte.

Die Positionen in der lutherischen Theologie zum Judentum zeigen eine gewisse Ambivalenz: In der von Lutheranern betriebenen Hebraistik der Zeit gab es eine offenere Haltung gegenüber der Nutzung jüdischer Quellen, und Theologen wie Johann Gerhard sahen den Wert jüdischer Texte für das philologische und theologische Verstehen der Bibel. Für das Verhältnis von christlicher Hebraistik und jüdischer Gelehrsamkeit sind für jene Zeit fünf Berührungspunkte ausmachbar: Lernen von Juden, Nutzung jüdischer Quellen, Gefahr der „Judaisierung“, „Judenmission“ und die Zensur in hebräischen Texten (siehe Einleitung zu Abschnitt 5). Diese Punkte sind durch Quellenanalysen weiter konkretisierbar, wobei zur Einschätzung der Aussagen Hutters über das Judentum drei Hebraisten (Sebastian Münster, Johann Forster und Theodor Bibliander) zum Vergleich herangezogen sind.

Bei der Analyse antijüdischer Werke Sebastian Münsters zeigt sich das Problem der Einordnung dieser Texte in sein Gesamtwerk. Münster selbst war ein Kenner jüdischer Texte und pflegte Kontakt zum jüdischen Gelehrten Elias Levita. Dementsprechend fällt es der Forschung schwer seine Positionierung einzuordnen. Die Studie verdeutlicht, warum ältere Thesen zum Verständnis der antijüdischen Texte Münsters zu entkräften sind. Hierzu gehört die Einordnung in den Bereich einer oberflächlichen „Judenmission“ gegen den Vorwurf des Judaisierens (Sebastian Burmeister) oder die

Deutung, dass Münsters Schriften in Folge der antijüdischen Texte Luthers und Bucers entstanden seien, mit denen Münster dem Vorwurf des Judaisierens entgegentreten wollte (Jerome Friedman). Dagegen ist mit Stephen G. Burnett von einer Kontinuität der antijüdischen Gedanken Münsters auszugehen, wobei seine Texte dieser Art vor allem in den Bereich der Disputation einzuordnen sind: Christen soll aufgezeigt werden, welche Argumente sie von jüdischen Gesprächspartnern bei Streitgesprächen zu erwarten haben, womit auch seine Aufgabe als Hebraist im Diskurs um das Judentum per se definiert ist. Dies kann auch die Erwartung einer „Mission“ der Juden beinhalten. Deutlich wird die Verortung in den Bereich der Disputation bei der Analyse seiner dezidiert antijüdischen Werke: Im hebräischen Matthäusevangelium (1537) zeigt er auf, wie Anhängern des jüdischen Glaubens der christliche Glaube erklärt werden könne und mit welchen „Irrungen“ Christen vonseiten des Judentums in diesen Gesprächen zu rechnen haben (siehe Abschnitt 5.1.1.). Die „Fehlinterpretation“ des jüdischen Glaubens sieht er vor allem in der Messiasfrage, was in seinem zweiten Werk *„Messias Christianorum et Iudaeorum“* (1539) noch deutlicher hervortritt. In dieser Schrift kommt es zur fiktiven Disputation zwischen einem Christen und einem Juden, wobei sich der jüdische Gesprächspartner auf die kritischen Anfragen des Christen hin verteidigen muss. Bei diesem Gespräch räumt Münster der jüdischen Position relativ viel Platz für die Argumentation ein, wobei der Protagonist sehr geschickt gegenüber dem christlichen Angreifer (re-)agiert. Diese Darstellung hat bereits Zeitgenossen wie Luther irritiert, die sich ein schärferes Vorgehen gegen jüdische Positionen gewünscht hätten. Münster sieht jedoch seine Aufgabe als Hebraist vor allem darin Christen aufzuzeigen, welche Argumente von jüdischen Disputanten zu erwarten sind. Ihre Widerlegung sei Aufgabe der Theologen. Münster verweist daher lediglich auf Schriftbeweise und die Uneinigkeit der rabbinischen Schriften als Mittel dem jüdischen „Unglauben“ zu begegnen. In der Vorrede zum Messias-Dialog klingt wiederum die antijüdische Position Münsters deutlich heraus, wenn er von einer Unmissionierbarkeit des Judentums berichtet sowie einer schadhaften Lästerung des christlichen Glaubens, welche einige Anhänger der jüdischen Religion im Geheimen betrieben (siehe Abschnitt 5.1.).

Im Vorwort des *„Dictionarium Hebraicum Novum“* (1557) macht Johann Forster seine Ansichten über die Rolle des Hebraisten im „Judendiskurs“ deutlich. Er plädiert dafür, geleitet von der theologischen Positionierung Luthers, dass der christliche Hebraist andere Christen mit seinen Kenntnissen vor den „schädlichen“ Einflüssen der jüdischen

Religion zu schützen habe. Dabei habe der christliche Hebraist mit seiner exzellenten Kenntnis des Hebräischen die Aufgabe, Juden im Streitgespräch ihren Unglauben aus Quellen der Bibel, vor allem der Propheten des Alten Testaments, darzulegen. Daher spricht sich Forster gegen ein Studium jüdischer Texte aus, die etwa Sebastian Münster als wichtige Basis für Argumentation mit dem Judentum betrachtete. Forster sieht in diesen Texten jedoch nur die potenzielle Gefahr einer „Judaisierung“ des „wahren“ christlichen Glaubens (siehe Abschnitt 5.2.).

Für den Züricher Hebraisten und Theologen Theodor Bibliander sind zwei Linien im Umgang mit dem Judentum festzuhalten, wobei klassische antijüdische Argumente neben dem Modell einer „friedlichen Koexistenz der Religionen“¹ stehen. In den frühen Arbeiten Biblianders findet sich eine antijüdische Argumentationslinie, wonach man im Judentum die Sprachkenntnisse des Hebräischen vor Christen verbergen würde, damit diese keinen Zugang zur heilsbringenden göttlichen Botschaft erlangen. Die Aufgabe des christlichen Hebraisten sei es daher, das Hebräische zu studieren und die Kenntnis der Sprache zu verbreiten. Neben jüdischen Einflüssen sah Bibliander aber auch die römisch-katholische Kirche in der Verantwortung für den Verfall der hebräischen Sprachkenntnisse (siehe Abschnitt 5.3.1.). In seinem Hauptwerk „*De ratione communium linguarum & literarum commentarius*“ entwickelt Bibliander demgegenüber eine universale Perspektive auf das Verhältnis der Religionen untereinander. Ausgehend von seinem Ansatz, dass ein gemeinsames Prinzip aller Sprachen gefunden werden könne, sieht er Gemeinsamkeiten der drei Weltreligionen Christentum, Judentum und Islam, die alle die zukünftige Königsherrschaft Gottes erwarten, sich aber uneins darin sind, wer diese ausführen wird. Bibliander konstatiert dabei, dass die zukünftige Königsherrschaft durch Jesus Christus realisiert wird. Damit dies geschehen kann, müssen aber alle Menschen im christlichen Glauben versammelt sein, was nur mithilfe von Mission gelingen könne. Die Mission wiederum ist möglich durch ein gemeinsames Prinzip der Sprachen, mit Hilfe dessen alle Menschen in Kommunikation miteinander treten können. Somit geht Bibliander von einer friedlichen Koexistenz der Religionen aus, die durch missionarische Gespräche hin zu einer Sammlung aller Menschen in der einen „wahren“ Religion des Christentums führe. In diesem universalen Ansatz finden sich deshalb nur vereinzelt konkrete Aussagen über das Judentum (siehe Abschnitt 5.3.2.).

¹ Nach dem Aufsatz von Hans-Martin Kirn: „Humanismus, Reformation und Antijudaismus – Der Schweizer Theologe Theodor Bibliander (1504/09-1564).“

In den Schriften Hutters begegnet keine scharfe antijüdische Argumentation, lediglich im Vorwort zum zwölfsprachigen „*Novum Testamentum*“ (1599) ist ein entsprechender Abschnitt nachweisbar. Darüber hinaus finden sich nur vereinzelte antijüdische Äußerungen. So nennt Hutter etwa das gerechtfertigte Leid des Judentums, das auf ihre Ablehnung von Jesus als Messias zurückzuführen sei. Allerdings verweist er auch auf die göttliche gegebene Aufgabe an die Christen Juden zu missionieren. Im Gegensatz zu den betrachteten Hebraisten Sebastian Münster und Johann Forster ging Hutter von einer Missionierbarkeit des Judentums aus. Dieses Eintreten für die Mission bei Hutter ist vor dem Hintergrund zu bedenken, dass gerade in den lutherischen Gebieten zunehmend eine Abkehr von der „Judenmission“ hin zum „Schutz“ von Christen vor Mitgliedern der jüdischen Religion zu beobachten ist. Dabei ist wie bei Theodor Bibliander ein universaler Ansatz zu erkennen: Durch ein Sprachenprogramm kann die Mission ermöglicht werden. Selten tritt dabei das Judentum gesondert auf. Meist findet sich die Erwähnung einer „Judenmission“ im generellen Kontext christlicher Mission. Im Gegensatz zum Wittenberger Hebraisten Johann Forster ist bei Hutter keine Ablehnung jüdischer Quellen feststellbar. Vielmehr nennt er an verschiedenen Stellen seiner Werke die Nutzung ebensolcher. Dabei geht dies über ein rein philologisches Interesse, wie etwa bei Sebastian Münster hinaus. Hutter erhofft sich im Sinne eines „sekundären Philosemitismus“ letzte Heilsgeheimnisse aus jüdischen Texten zu extrahieren. Dabei unterscheidet er zwischen für Christen „nützliche“ und „schädliche“ Inhalte, die aus solchen Quellen ersichtlich werden. Besondere Erwähnung fand bei ihm die Kabbala, wobei nicht immer deutlich ist, ob er hiermit jüdische Quellen oder bereits christliche Interpretationen meint. Über das Finden von Heilsgeheimnissen hinaus begegnet die Kabbala aber auch als linguistische Methode in den Werken Hutters. Weiterhin findet im Kontext der Nutzung jüdischer Texte auch die „Judenmission“ Erwähnung, was in gewissem Maß auch bei Sebastian Münster zu beobachten ist (siehe Abschnitt 5.4.).

6. Ein leitendes Thema in der Arbeit Hutters ist die Frage nach der Einheit von Reich, Religion und Menschen. Diese Frage ist eigens vor dem Hintergrund der territorialen und konfessionellen Zersplitterung im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation zu betrachten. Dabei ist zu beobachten, dass es im 16. Jahrhundert in theoretischen Überlegungen Versuche gab, eine deutsche Nation zu „konstruieren“. Hierfür wurden etwa Sprache oder die besondere Stellung des Kaiserreichs in Anlehnung an die

Visionen des Danielbuches von den vier Weltreichen herangezogen. Diese Argumente für eine Einheit im deutschen Reichsgebiet begegnen auch in den Werken Hutter. Demgegenüber stehen jedoch die realpolitischen Entwicklungen. Bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts zeichnet sich eine geschwächte Position des Kaisers ab, die zu einer Erstarkung der Landesherrn führte: Die Entwicklung zum frühmodernen Staat vollzog sich nicht im Reich, sondern in den einzelnen Territorien. Versuche des Kaisers, seine Position als Zentralherrscher zu stärken, scheiterten. Wichtig ist zudem die Frage nach der Religion, deren Einheitlichkeit als Notwendigkeit für ein ebenso einheitliches Reich galt. Mit dem Augsburger Religionsfrieden (1555) sprach man den Anhängern der *Confessio Augustana* die freie Religionsausübung zu. Die Frage nach der Religion wurde zudem an die Landesherrn abgetreten, die für ihr Territorium eine Konfession wählen sollten. Im weiteren Verlauf kam es zur „Konfessionalisierung“ (siehe Abschnitt 6.1.1.). In der Folgezeit formierten sich die einzelnen Konfessionen und konstruierten ihre Identität, was in die Zeit Hutter fällt. Diese Zeit war aber nicht nur eine Phase der Formierung, vielmehr gab es verschiedene Konflikte. Hierzu gehören das Werben der Konfessionen um einen Landesherrn, Konflikte bei Konfessionalisierung „von oben“ und „von unten“ sowie Lehrstreitigkeiten innerhalb einer Konfession. Weiterhin setzte sich der Gedanke vom starken Territorium durch, in dem es nur eine Konfession geben sollte. Dies konnte wiederum negative Folgen für Anhänger einer anderen Konfession oder Religion beinhalten. In der Theologie formierte sich die Orthodoxie, in der die Lehren der Reformatoren zu Systemen zusammengefasst wurden, die somit das Profil der jeweiligen Konfession gegenüber einer anderen verdeutlichten. Die Herausbildung der Konfessionen verlief jedoch nicht nebeneinander, ein Austausch über konfessionelle und territoriale Grenzen hinweg war weiterhin gegeben (siehe Abschnitt 6.1.).

Die Konflikte des „Konfessionellen Zeitalters“ gehörten zur Lebenswirklichkeit des Elias Hutter: In seiner sächsischen Heimat dürfte er die Lehrstreitigkeiten zwischen Lutheranern sowie das harte Vorgehen seines Patrons Kurfürst August gegen „Kryptocalvinisten“ erlebt haben. In Hamburg begegnete ihm hingegen eine religiöse Offenheit, was sein universales Konzept der Einheit von Sprachen und Religionen maßgeblich beeinflusst haben dürfte. In dieser Zeit nahm Hutter zudem Gelehrte auf, die in ihrer Zeit unter dem Verdacht des Kryptocalvinismus standen. Hierzu gehören Heinrich Moller, der 1574 unter dem Vorwurf des Kryptocalvinismus arrestiert wurde sowie Joachim Wermer, der aufgrund derselben Anklage als Hauptpastor an der Hamburger St.-Petri-Kirche 1589 seines Amtes enthoben wurde. In Nürnberg wiederum

dürfte Hutter die offenen Konflikte in der nahe gelegenen Oberpfalz mitbekommen haben. Hier kam es zum Konflikt zwischen Landesherrn und Bevölkerung über die vom Herrscher bestimmte Konfession.

Die Frage nach der Einheit gestaltet sich im hutterschen Werke folgendermaßen: In seiner Hamburger Phase geht er auf die Frage in einer universalen Perspektive ein und erhofft sich durch das Studium der Sprachen das Zusammenkommen aller Menschen in der christlichen Religion. In der Nürnberger Phase wird das Thema Einheit stärker auf die Situation im deutschen Reichsgebiet angewandt. Ein Ansatz hierzu ist im Vorwort zur „Nürnberger Polyglotte“ (1599) auffindbar, in der Hutter das deutsche Territorium mit dem vierten Weltreich der Danielvision identifiziert, von dem aus die Königsherrschaft Gottes ausgehen werde. Sehr viel ausführlicher sind dagegen die Ausführungen im „Öffentlich Außschreiben“ (1602). Darin findet sich die Vorstellung, dass Hutter die deutsche Sprache als Mittel zur Wiederherstellung der Einheit im Reich betrachtet, wobei er den Kaiser und die Landesherren in der Verantwortung sieht, die Vereinheitlichung und den Unterricht des Deutschen zum Erreichen dieses Ziels voranzubringen. Hutter selbst leistet zudem einen Beitrag hierzu, da er an Werken zum Schulunterricht des Deutschen arbeitet. Problematisch ist dabei die Stellung von Hebräisch und Deutsch im Werk Hutters, wobei eine gewisse Zuordnung möglich ist: Das Deutsche begegnet bei Hutter verstärkt in einer real-politischen Erwartung. Dabei sah er die Sprache als Mittel zur Herstellung der Einheit im Reich an. Das Hebräisch sieht er demgegenüber in einer universal-eschatologischen Perspektive, welche allen Menschen das zukünftige göttliche Heil ermögliche. Ebenso ist das Hebräische aber auch notwendig zur Lösung der konfessionellen Konflikte im eigenen Land, da nur durch Hebräisch die „wahre“ christliche Religion erkannt werden könne. Nur im Ansatz reflektiert Hutter das daraus folgende Problem des Verhältnisses von Partikularismus und Universalismus in seiner Arbeit. Folgender Zusammenhang ist in der Studie dargeboten: Vom durch die deutsche Sprache geeinten Heiligen Römischen Reich deutscher Nation könne gemäß der Danielvisionen von den vier Weltreichen die Königsherrschaft Gottes ausgehen. Dabei ist zunächst im geeinten deutschen Reichsgebiet das Hebräische zu lehren, das darauf in der ganzen Welt zu verbreiten ist. Durch die hebräische Sprache wiederum, die vom deutschen Gebiet kommend mithilfe der Werke Hutters gelehrt wird, werden alle Menschen in der einen „wahren“ christlichen Religion zusammenkommen, um somit das zukünftige göttliche Heil zu empfangen (siehe Abschnitt 6.2.).

Dieser Zusammenhang ist im Werk Hutters jedoch nicht ausreichend reflektiert und ungenügend expliziert. So gelingt es ihm nur bedingt den Zusammenhang von universal-eschatologischer und real-politischer Perspektive in seinen Studien deutlich zu machen. Zudem stellt sich gerade im „Öffentlich Außerschreiben“ für Leser die Frage, wie Hutter die Stellung von Hebräisch und Deutsch in seinem Konzept der Sprachenharmonie einordnet. Mit Blick auf das Deutsche macht Hutter zudem nicht hinreichend deutlich, welches Deutsch es zur Erlangung der Einheit im Reich zu erlernen gilt (siehe Abschnitt 6.3.).

7. Die Betrachtung Hutters im Kontext des Druckereigewerbes des 16. Jahrhunderts hat zudem gezeigt, dass der finanzielle Misserfolg Hutters im Gegensatz zu bisherigen Urteilen der Forschung differenziert zu betrachten ist. Bereits die Vorstellung des technischen Vorgangs des Buchdrucks ergibt, dass der Weg zum gedruckten Buch arbeits- und zeitintensiv war. Bis ein Buch fertiggestellt war, kamen diverse Kosten für Material und Mitarbeiter zusammen, was nicht immer durch den Verkauf des fertigen Erzeugnisses gedeckt werden konnte (siehe Abschnitt 7.1.).

Im Anschluss daran sind die Faktoren aufgezeigt, die zum wirtschaftlichen Erfolg oder Misserfolg eines Druckerzeugnisses im 16. Jahrhundert beigetragen haben. Diese Faktoren dienen zur Einschätzung der wirtschaftlichen Tätigkeit Hutters:

- Finanzierung und Kalkulation: Hutter gelang es wiederholt Gelder für seine Arbeiten einzuwerben, allerdings bestanden stets Probleme bei der Rückzahlung dieser Gelder aufgrund des ausbleibenden wirtschaftlichen Erfolgs. Ursache hierfür war wohl auch eine falsche Kalkulation Hutters, die zu einer Überproduktion führte. Dabei schätzte Hutter vermutlich sein Konzept, allen Menschen die Hebräische Sprache zu lehren, höher ein als die tatsächliche Nachfrage zu einem solchen Projekt.
- Innovation und Nachfrage: Hutter gelang es mit seinen Arbeiten eine für seine Zeit innovative grafische Aufarbeitung des Hebräischen zu bieten. Allerdings gab es bereits diverse Werke zum biblischen Hebräisch. Der Markt für hebräische Drucke war trotz der festen Verankerung der Hebraistik im protestantischen Theologiestudium überschaubar. Die größten Abnehmer für hebräische Drucke waren Universitäten, wohingegen Hutter seine Werke vor allem für den Bereich Schulunterricht anfertigte. Zudem erschwerte seine

besondere Methode eine Nutzung der Werke in der wissenschaftlichen Theologie.

- Qualität und Renommee: Die kleinen Druckereien, die zunächst Hutters Werke druckten, hatten kein besonderes Renommee vorzuweisen, das für die Qualität der dort fertiggestellten Drucke hätte sprechen können. Gleiches gilt für Hutter eigene Drucktätigkeit in Nürnberg. Dagegen konnte Hutter aber seinen Ruf als Gelehrter anführen, war er doch dereinst Hebräischprofessor an der Universität Leipzig und Tutor beim sächsischen Kurfürsten. Des Weiteren hatte er ein kaiserliches Privileg vorzuweisen, dass für die Qualität seiner Arbeit, die damit als schützenswertes Gut galt, sprach. Problematisch für die qualitative Einschätzung seiner Schriften dürfte sich wiederum seine Methoden ausgewirkt haben, deren theologische Überzeugungen die philologischen Einsichten bestimmen und bisweilen überlagern.
- Standort und Vertrieb: Hutter wählte mit Hamburg und Nürnberg exzellente Standorte für seine Drucke. Beide Städte verfügten über Handelsbeziehungen und Netzwerke in den regionalen und überregionalen europäischen Markt. Dabei hatte Hutter wohl auch den europäischen Markt im Blick. Sowohl für die Hamburger als auch für die Nürnberger Zeit können beispielsweise Kontakte nach Skandinavien ausgemacht werden. Weiterhin gab es in Hamburg mit dem Johanneum und in Nürnberg mit der Universität Altdorf direkte Abnehmer für seine Werke. Problematisch war jedoch der mangelnde Vertrieb. Während für Hamburg eine Listung der Werke in den Messekatalogen der Leipziger Buchmesse nachweisbar ist, bleibt diesbezüglich in der Nürnberger Zeit eine Leerstelle. Auch sind bei Quellenanalysen Beispiele gefunden worden, wonach es Hutter in Nürnberg versäumte bestellte Werke auszuliefern, wie etwa an den dänischen König Christian IV. Von daher ist anzunehmen, dass Hutter in Nürnberg, wo er im Gegensatz zu Hamburg weitestgehend selbst für den Vertrieb zuständig war, den Verkauf seiner Druckerzeugnisse aus den Augen verlor (siehe Abschnitt 7.2.).

Dass Hutter gerade in Hamburg über ein größeres Vertriebsnetzwerk verfügte, ist zudem durch die Analyse der Briefsammlung „*Epistolarum libellus*“ verifizierbar. Dabei ergeben sich für das Jahr des Erscheinens des „Derekh ha-Kodesh“ geschäftliche Kontakte im deutschen Reichsgebiet, wobei verstärkt Städte und Territorien im Norden begegnen. Als internationaler Kontakt diente Hutter Island. Die Analyse zeigt aber

auch, dass sich die potenziellen Kunden Hutters auf kirchliche Würdenträger, Lehrer (sowohl an Universitäten als auch an Schulen) und einige interessierte Einzelpersonen beschränkte. Zudem zeigt sich, dass vor allem Mitarbeiter und Patrone für die erfolgreiche Vermittlung von Geschäftskontakten benannt werden. Hutter selbst war aber auch nachweislich selbst daran interessiert, Geschäftskontakte und Förderer für seine Projekte anzuwerben. (siehe Abschnitt 7.3.). Mithilfe jener Analyseschritte ist ein differenziertes Bild gegeben, weshalb das huttersche Werk ein finanzieller Misserfolg war (siehe Abschnitt 7.4.).

Kapitel III: Die editionsgeschichtliche Analyse

8. Am Beginn der editionsgeschichtlichen Fragestellungen steht die Analyse von Num 22-24 in der „Nürnberger Polyglotte“, um zu eruieren, wie Hutters Editionen mit dem hebräischen Text verfahren und wie ihr Verfasser mit den biblischen Texten anderer Sprachen (Griechisch, Latein und Deutsch) umgeht. Hintergrund ist dabei die in der Forschungsliteratur angetroffene Kritik, dass Hutter zugunsten seines Sprachenharmoniekonzepts biblische Texte abänderte, um sie einander näher zu bringen.

Der hebräische Bibeltext in der „Nürnberger Polyglotte“ stimmt mit dem Masoretischen Text überein. Beim Vergleichen mit Ausgaben des „Derekh ha-Kodesh“ fällt zudem auf, dass eine Verbesserung des Texts erreicht wurde, was sich in der Korrektur von Druckfehlern sowie Verbesserungen bei den Wurzelrekonstruktionen im Druckbild der *literae*-Unterscheidung äußert. Hinsichtlich der generellen Methode des besonderen Druckbildes findet sich gegenüber der in den sprachdidaktischen Abschnitten getroffenen Kritik keine Verbesserung. Durch das Hinzuziehen der „Nürnberger Polyglotte“ ist weiterhin das Verhältnis zweier Varianten des „Derekh ha-Kodesh“ bestimmbar (siehe Abschnitt 8.1.).

Beim Vergleich des griechischen Bibeltexts mit der „*Biblia Regia*“ ist vor allem festzuhalten, dass im 16. Jahrhundert unterschiedliche Textzeugen der Septuaginta vorlagen, die in den Drucken der Zeit genutzt wurden. In der Tendenz folgt die „*Biblia Regia*“ vermehrt dem Text der „Complutensischen Polyglotte“, wohingegen für Hutters griechischen Bibeltext eine Nähe zur „Sextina“ festzuhalten ist, die wiederum vor allem

dem Text des „*Codex Vaticanus*“ entspricht. Die Abweichungen Hutters gegenüber der „*Biblia Regia*“ müssen daher bestimmten Textzeugen der Septuaginta zugeordnet werden. Somit liegen entgegen der in der Forschungsliteratur verbreiteten Kritik keine Abänderungen des Bibeltexts vor. Unsicher bleibt, ob Hutter die Textzeugen bewusst nach übersetzungstechnischen Kriterien auswählte, um den hebräischen Text möglichst genau im Griechischen wiederzugeben. Bemerkenswert an der Edition Hutters ist zudem, dass er spezifische Zusätze der Septuaginta-Tradition gegenüber dem Massoretischen Text in Klammern markiert. Dagegen werden solche Zusätze etwa in der vergleichend betrachteten „*Biblia Regia*“ getilgt. Zudem ist herausgearbeitet, dass sich Hutters Polyglotte durchaus mit dem Antwerpener Großprojekt messen kann (siehe Abschnitt 8.2.).

Für den lateinischen Bibeltext ist insbesondere festzuhalten, dass sich im Übergang zum 17. Jahrhundert der lateinische Text der Vulgata vereinheitlicht hatte. In Hutters Text war keine wesentliche Abweichung gegenüber der vergleichend hinzugezogenen Vulgata-Ausgabe auszumachen. Lediglich in Num 23,3 bietet Hutter eine gegenüber der Vulgata dem Masoretischen Text gemäße Gliederung. Interessant ist, dass Hutter beim Text der Vulgata bleibt, obwohl für sein Projekt einer Sprachenharmonie eine Übersetzung vom Hebräischen ins Lateinische, etwa von Sante Pagnini oder Sebastian Münster, die Hutter laut Polyglotte zu Ps 117,1 in seinem Vorwort zum „Derekh ha-Kodesh“ beide nutzte, nützlicher gewesen wäre (siehe Abschnitt 8.3.).

Beim Abgleich des deutschen Bibeltexts mit der Lutherübersetzung von 1545 ist eine hohe Übereinstimmung zu diagnostizieren. Hier zeigt sich, dass die Übersetzung Luthers zunehmend eine Autorität innerhalb der lutherischen Konfession darstellt, die als identitätsstiftender Faktor beibehalten wird. Abweichungen zwischen Hutter und Luther beruhen vor allem auf Entwicklungen in der deutschen Schriftsprache. Wie schon beim lateinischen Bibeltext stellt sich aber die Frage, ob Hutter mit der Übersetzung Luthers seinem Sprachenharmoniekonzept gerecht wird. Zumal Hutter in der Polyglotte zu Psalm 117,1 im „Derekh ha-Kodesh“ noch eine eigene Übersetzung namens „*Germanica vetus*“ der Übersetzung Luthers überordnet.

Die durchgeführten Vergleiche zeigen, wie Hutter mit Bibeltexten umgeht. Dementsprechend muss eine Revision der in der Forschungsliteratur verbreiteten Kritik erfolgen: Hutter änderte zumindest in der „Nürnberger Polyglotte“ Bibeltexte nicht ab, um sie seinem Konzept der Sprachenharmonie folgend einander anzugleichen. Demgegenüber hat die an Hutter geäußerte Kritik aber etwa für sein Neues Testament in

zwölf Sprachen weiterhin Bestand, da Hutter hier im Vorwort offen solche Änderungen am Bibeltext angibt und Beispiele hierfür ausweist. Die Revision der Forschungsliteratur führt an dieser Stelle zu einer weiteren Frage: Wie kann Hutter seinem Konzept der Sprachenharmonie in der „Nürnberger Polyglotte“ gerecht werden, wenn er auf Textabänderungen bzw. das Hinzuziehen von textnahen Übersetzungen zur Vereinheitlichung der biblischen Texte verzichtet?

9. Im letzten Kapitel der Studie ist die Frage nach den von Hutter für die Edition des „Derekh ha-Kodesh“ genutzten Quellen gefragt. Zur Beantwortung dieser Frage ist zum einen ein Raster aus Verlagsorten und Autoren erstellt, die von Hutter in den Vorreden zum „Sefer Tehillim“ und „Derekh ha-Kodesh“ genannt werden. Hinzu kommt ein Blick auf die gebräuchlichen Bibelausgaben an den Wirkorten Hutters, die in das Raster eingeordnet werden, um so mögliche Quellen zu eruieren. Zum anderen ist in diesem Kapitel aber auch ein von Hutter genutztes Handexemplar, das in der Kirchenbibliothek St.-Marien zu Loitz aufgefunden wurde, analysiert.

Bei der Interpretation der an den Wirkorten Hutters anzutreffenden Bibelausgaben werden insbesondere Jena als Ort der Ausbildung Hutters, Leipzig als Universität, an der Hutter lehrte, und Rostock, wo Hutter ein Gutachten ausgestellt wurde, berücksichtigt. Dabei finden sich wiederkehrende Ausgaben Hebräischer Bibeln, die auf die Zeit Hutters verweisen. Somit gab es wohl Standardausgaben Hebräischer Bibeln, die sich aufgrund ihrer Qualität durchgesetzt haben und in der wissenschaftlichen Forschung jener Zeit Anwendung fanden (siehe Abschnitt 9.1.).

Für die Erstellung des „Derekh ha-Kodesh“ ergibt sich aufgrund der Vorrede Hutters für die hier verarbeitete Bibeledition, dass ein enger Kontakt zu Hamburger Kirchengemeinden bestand und Prediger dieser Gemeinden als Mitarbeiter Hutters fungierten. Fünf der bei Hutter erwähnten Kirchengemeinden (St.-Petri, St.-Jacobi, St.-Nikolai, St.-Katharinen und St.-Marien) verfügten über Kirchenbibliotheken, die Hutter wohl genutzt haben dürfte. Diese Bibliotheken existieren heute jedoch nicht mehr. Aus verschiedenen Gründen sind die Bestände zerstört oder verschollen. Allerdings sind durch alte Bibliothekskataloge und Inventarien der Kirchengemeinden im Hamburger Staatsarchiv die Bestände hebraistischer Werke zur Zeit Hutters zum Teil rekonstruierbar. Da die Bände nicht mehr in physischer Gestalt vorliegen, ist eine Überprüfung, ob sich Spuren der Nutzung von Hutter oder seinen Mitarbeitern in den Werken befinden, nicht möglich. Von den fünf Hamburgischen Kirchengemeinden sind

lediglich für drei (St.-Jacobi, St.-Nikolai und St.-Marien) die Bestände rekonstruierbar. Dabei zeigt sich insbesondere in der Gemeinde St.-Jacobi ein Schwerpunkt der hebraistischen Literatur. Die hebraistischen Werke in den rekonstruierten Beständen der Kirchenbibliotheken decken sich mit denen an den Universitätsstandorten. Zudem zeigen die aufgearbeiteten Bibliotheksbestände an, dass auch in den Kirchenbibliotheken nur bestimmte Werke genutzt wurden, was wiederum darauf hindeutet, dass sich ein bestimmter „Kanon“ hebraistischer Werke, die als qualitativ hochwertig galten, zur Zeit Hutters etabliert hat (siehe Abschnitt 9.2.).

Aufgrund des anfangs erstellten Rasters aus bei Hutter genannten Verlagsorten und Autoren kann mithilfe der an Universitätsstandorten und Hamburgischen Kirchenbibliotheken erarbeiteten Bestände aufgezeigt werden, welche sechs Editionen der Hebräischen Bibel mit hoher Wahrscheinlichkeit von Hutter zur Edition des „Derekh ha-Kodesh“ genutzt wurden. Diese sechs Ausgaben sind im Rahmen der Studie vorgestellt und befragt, welchen Nutzen sie für Hutter bei der Erstellung seiner Bibeledition gehabt haben könnten. Es handelt sich dabei um folgende Ausgaben:

- die Hebräische Bibel des Arias Montanus mit Interlinear-Übersetzung des Sante Pagnini,
- die „*Biblia Regia*“ bzw. „Antwerpener Polyglotte“,
- die hebräisch-lateinische Edition des Alten Testaments von Sebastian Münster,
- die Ausgaben biblischer Bücher des Alten Testaments in Hebräisch aus der Pariser Druckerei des Robert Estienne,
- die zweite Rabbinerbibel aus der venezianischen Druckerei Daniel Bombergs,
- die Psalteredition von Hieronymus Opitz d. J., der Lehrer Hutters in Jena war.

Bei diesen Bibeleditionen handelt es sich, mit Ausnahme des Psalters Opitzs, um Standardwerke jener Epoche, die aufgrund ihrer hohen Qualität und des Renommées der verantwortlichen Gelehrten höchstes Ansehen in ganz Europa genossen. An dieser Stelle wird deutlich, dass Hutter bei der Erstellung seiner Bibeleditionen einen recht hohen Qualitätsanspruch hatte. Zudem erklärt sich aber auch, warum Hutters Angaben zu den Quellen aus heutiger Perspektive eher vage erscheinen: Da es Standardwerke der Zeit waren, dürfte eine Nennung von Verlagsorten und Autoren ausgereicht haben, um den Lesern jener Zeit anzuzeigen, welche Editionen Hutter bei seiner Arbeit genutzt hat (siehe Abschnitt 9.3.).

Von diesen sechs Bibeleditionen ist wiederum eine eindeutig mittels eines Besitzvermerks als Handexemplar Hutters bestimmbar. Dabei handelt es sich um die 1584 in Antwerpen gedruckte „מקרא - *Biblia Hebraica*“ des Arias Montanus mit der Interlinear-Übersetzung des Sante Paganini. Aufgefunden wurde dieses Handexemplar in der Kirchenbibliothek St.-Marien zu Loitz. Einträge in der Bibel verweisen auf eine bewegte Besitzgeschichte, die erklärt, wie das Handexemplar Hutters nach Pommern gelangte. Innerhalb des Handexemplars können mindestens zwei verschiedene Randkommentierungen ausgemacht werden, wobei eine Hutter zuzuordnen ist. Diese Randkommentierung illustriert, wie Hutter mit seinem Handexemplar für die Erstellung des „Derekh ha-Kodesh“ arbeitete. Von großem Interesse für Hutter ist vor allem ein Randapparat, welcher die Rekonstruktion unregelmäßiger Wurzeln im Hebräischen anzeigt. Dies ist für Hutter mit seinem besonderen Druckbild der *literae*-Unterscheidung eine wichtige Quelle zur Erstellung seiner Bibeledition. Dementsprechend sind die meisten Randkommentare Hutters weitere Wurzelrekonstruktionen, wobei ein Arbeitsprozess sichtbar ist: Nicht alle von Hutter handschriftlich vermerkten Wurzeln fanden Eingang in den gedruckten „Derekh ha-Kodesh“. Neben den Wurzelrekonstruktionen finden sich vereinzelt Hinweise Hutters auf die grafische Gestaltung seiner Bibeledition sowie ein Verweis auf besondere Darstellungen des hebräischen Textes in der masoretischen Tradition sowie Textvariationen im hebräischen Bibeltext. Auffallend ist, dass es keine durchgängige Kommentierung gibt. Lediglich ein Fall wurde identifiziert, in dem Hutter die von ihm beklagten Textabweichungen der Hebräischen Bibel bemängelt. Daraus ergibt sich, dass das Handexemplar eher schwerpunktmäßig genutzt und vor allem zur Erstellung des besonderen Druckbildes im „Derekh ha-Kodesh“ herangezogen wurde. So ist es denkbar, dass die weiteren als Quellen ausgemachten Bibeleditionen ebenfalls bestimmte Schwerpunkte bei der Erstellung der hutterschen Bibeledition erfüllten, was aufgrund fehlender weiterer Handexemplare nicht näher verifiziert werden kann (siehe Abschnitt 9.4.).

Akademische Kurzzusammenfassung

Die „Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh“ des Elias Hutter. Eine sprachdidaktische, kultur- und editionsgeschichtliche Analyse.

Die vorgelegte Studie befasst sich mit der Frage nach dem Werk des Hebraisten Elias Hutter, der im ausgehenden 16. Jahrhundert im deutschen Reichsterritorium einen eigenen Ansatz zum Erlernen des Hebräischen, aber auch anderer Sprachen, schuf. Dieser sprachdidaktische Ansatz ist zudem mit theologischen Vorüberlegungen verbunden, die mit seiner philologischen Arbeit kombiniert sind. Um das Werk Hutters in der vorgelegten Studie darzustellen, sind gemäß des Titels drei Fragestellungen zu berücksichtigen.

I. Die sprachdidaktische Fragestellung

Die Frage nach der didaktischen Aufbereitung des Sprachenstudiums ist das leitende Anliegen in den Werken Hutters. Daher ist zu fragen, wie seine didaktischen Methoden funktionieren und sich in sein Programm des Spracherwerbs einfügen. Hierzu sind die drei wichtigsten Methoden Hutters, *Cubus*, *literae*-Unterscheidung und *Harmonia linguarum*, vorgeführt. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Methode *literae*-Unterscheidung, die eine zentrale Stellung innerhalb der Arbeiten Hutters einnimmt. Diese Methoden sind in den Kontext der frühneuzeitlichen „Sprachwissenschaft“ eingeordnet.

Neben der philologischen Betrachtung ist auch das theologische Konzept hinter den Methoden Hutters vorgeführt, da in seinen Arbeiten Didaktik und Theologie miteinander zu einem Programm des Sprachenstudiums verbunden sind. Anders als in den bereits vorliegenden Beiträgen der Forschung (siehe hierzu auch die Einleitung), ist in dieser Studie der Gesamtzusammenhang der drei hutterschen Methoden zum Sprachenstudium stärker hervorgehoben. Als Fazit der Betrachtungen ist das Programm Hutters zum Sprachenstudium als eine Form christlicher „Heilspädagogik“ zu verstehen. Ausgangspunkt ist dabei das Hebräische als göttliche Ursprache, das auf die „wahre“ christliche Religion verweise. Somit ermögliche das Hebräische allen

Menschen, sich unabhängig der bestehenden religiösen Konflikte in der einen „wahren“ christlichen Religion zu sammeln, was wiederum das Kommen der Königsherrschaft Gottes zur Folge habe. In diesem Kontext sind auch die in der Forschung bisher kaum berücksichtigten anthropologischen Grundüberlegungen Hutterers (Dreiteilung des Menschen als *imago Dei*, *homo rationalis* und *minor mundus*) einbezogen. Das Menschenbild Hutterers lässt wiederum einen Zusammenhang von Anthropologie und Sprache erkennen, den Hutterer von seiner Idee einer göttlichen Schöpfungsordnung her aufmacht. Dieses Menschenbild ist der Schlüssel zum Verstehen der hutterischen Konzeption von Sprachdidaktik als Form christlicher „Heilspädagogik“: Da Gott Mensch und Sprache in gleicher Weise schuf, ist das Hebräische als göttliche Ursprache das Mittel, den Menschen in eine neue Beziehung zu Gott zu setzen und in den göttlich vorherbestimmten Zustand, der seit dem Sündenfall verlorenen *imago Dei*, zurückzuführen.

Im zweiten Abschnitt der sprachdidaktischen Analyse ist die Methodik Hutterers anhand seiner „*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*“ näher vorgestellt. Dabei steht die philologische Frage im Vordergrund, wobei teilweise auch die theologische Konzeption berücksichtigt ist. Hierfür sind alle Lernhilfen in der Bibelausgabe vorgestellt und die methodischen Vorüberlegungen, die Hutterer in seiner Vorrede darlegt, ausgeführt. Im Mittelpunkt steht aber eine Analyse des hebräischen Bibeltextes. Dies geschieht auf Grundlage der Bileam-Perikope (Num 22-24), um aufzuzeigen, wie mit dem Druckbild der *litterae*-Unterscheidung das Hebräische didaktisch aufbereitet ist. Zudem zeigt die Analyse eine enge Verbindung der Methoden *litterae*-Unterscheidung und *Cubus*, die Hutterer so nicht deutlich genug formuliert. Weiterhin ist die Vermischung theologischer und philologischer Ansätze in der sprachdidaktischen Arbeit Hutterers zu kritisieren.

Der dritte Abschnitt der sprachdidaktischen Fragestellung stellt die Hebraistik des 16. Jahrhunderts im Vergleich zur Konzeption Hutterers näher vor. Hierzu sind exemplarisch die Konzepte ausgewählter Hebraisten der Zeit (Elias Levita, Sebastian Münster, Johann Forster, Johannes Avenarius, Valentin Schindler, Theodor Bibliander und Michael Neander) vorgeführt. Die Auswahl der Hebraisten begründet sich in fast allen Fällen auf Nennungen innerhalb der Werke Hutterers. Lediglich Bibliander ist nicht im Werk Hutterers genannt, allerdings besteht eine große konzeptionelle Nähe der beiden Hebraisten zueinander. Dagegen ist für Michael Neander sogar ein persönlicher Kontakt zu Hutterer nachweisbar. Die aus den Quellen erarbeiteten Konzepte ermöglichen eine Beurteilung der hutterischen Konzeption auf Grundlage der zeitgenössischen Ansichten.

Diese Zusammenschau macht deutlich, dass die sprachdidaktischen und auch konzeptionellen Ansätze Hutters in der Zeit durchaus verbreitet waren. Hutters Arbeit besticht im Vergleich zur Hebraistik seiner Epoche vor allem durch die grafische Aufarbeitung seiner Methoden, die durchaus eine Erleichterung beim Erlernen des Hebräischen sein kann. Bei seiner konzeptionellen Umsetzung ist jedoch zu bemängeln, dass Theologie und Philologie zu eng miteinander verbunden sind und die grafische Aufarbeitung des Hebräischen das Fehlen einer Grammatik in der Arbeit Hutters nicht zu kompensieren vermag.

II. Die kulturgeschichtliche Fragestellung

Das zweite große Kapitel dieses Projekts widmet sich kulturgeschichtlichen Fragestellungen. Dabei ist insbesondere dargestellt, wie sich die Methodik und Konzeption Hutters zum Sprachenlernen in geistesgeschichtliche, aber auch realpolitische Entwicklungen jener Zeit einfügt. Darüber hinaus sind in diesem Kapitel auch wirtschaftsgeschichtliche Fragen über Hutter als Autor und Buchdrucker seiner Zeit gestellt. Um den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Werke Hutters zu erläutern, sind vier leitende Fragen gestellt: Wie stellt sich die christliche Hebraistik im 16. Jahrhundert dar? Wie war das Verhältnis von christlicher Hebraistik und jüdischer Gelehrsamkeit? Welche historischen Bedingungen führten zum Versuch Hutters, eine Einheit durch Sprache herzustellen? Wie stellt sich Hutters Vorhaben im wirtschaftsgeschichtlichen Kontext dar?

Zum Anfang sind die Entwicklungen der christlichen Hebraistik im Verlauf des 16. Jahrhunderts vorgeführt. Die Studie berücksichtigt hierbei insbesondere den Fortgang der Hebraistik in den lutherischen Gebieten des deutschen Sprachraums aufgrund der konfessionellen Herkunft Hutters. Dementsprechend sind theologische Positionierungen der Hebraistik in Wittenberg an den Beispielen Martin Luthers und Philipp Melanchthons aufgearbeitet. Dabei zeigt sich eine Spannung in der Hebraistik im Luthertum zur Zeit der Wittenberger Reformation, die sich in den Fragen äußert, ob jüdische Quellen in der Hebraistik zu verwenden sind und welche Stellung die Hebraistik als Wissenschaft außerhalb der Theologie hat. Für die Zeit Hutters wiederum ist eine Entspannung in diesen Fragen sowie ein verstärkter Einbezug jüdischer Quellen

in den Arbeiten lutherischer Hebraisten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts festzuhalten. Die Frage nach der Bedeutung jüdischer Quellen für das Werk Hutters ist im zweiten Abschnitt dieses Kapitels näher ausgeführt. Im Kontext der christlichen Hebraistik stellt dieser Abschnitt zudem die sich daraus entwickelnde christliche Kabbala vor, die zum Verstehen des hutterschen Werks von großer Bedeutung ist.

Der folgende zweite Abschnitt der kulturgeschichtlichen Analyse stellt die Frage nach dem Verhältnis von christlicher Hebraistik und Judentum. Dieser Aspekt drängt sich auf, da Hutter in seinen Arbeiten die Möglichkeit eröffnet, mithilfe der hebräischen Sprache religiöse Texte des Judentums zu lesen. Aus den jüdischen Texten erhofft er sich, heilsrelevante Inhalte für Christen zu extrahieren. Zudem hat der erste Abschnitt der kulturgeschichtlichen Analyse gezeigt, dass die Frage nach dem Stellenwert jüdischer Quellen, insbesondere in der christlichen Hebraistik, im Luthertum von größter Bedeutung war. Ein allgemeiner Teil führt in die Situation der jüdischen Bevölkerung im deutschen Reichsgebiet des 16. Jahrhunderts ein. Zudem ist berücksichtigt, welche Berührungspunkte zwischen christlichen Hebraisten und jüdischen Gelehrten bestanden. Vor diesem erarbeiteten historischen Hintergrund sind Werke von christlichen Hebraisten vorgestellt, in denen Fragen zum Verhältnis von Judentum und hebräischer Sprache zum Tragen kommen, um die Aussagen Hutters einordnen zu können. Dabei ist Sebastian Münster das Beispiel für einen Hebraisten, der offen über die Einbeziehung jüdischer Quellen in seiner philologischen Arbeit berichtet und zugleich versucht sich theologisch vom Judentum abzugrenzen. Seine antijüdischen Werke sollten christliche Hebraisten auf mögliche Streitgespräche mit Anhängern des jüdischen Glaubens vorbereiten. Das Beispiel des Wittenberger Hebraisten Johann Forster zeigt wiederum, wie sich eine Hebraistik gestaltet, die ganz auf jüdische Quellen verzichtet und christliche Hebraisten in der Verantwortung sieht, ihren Glauben vor der jüdischen Religion zu „schützen“. Abschließend findet Theodor Bibliander Berücksichtigung, der wie Hutter die Frage des Verhältnisses von Religionen in einer universalen Perspektive sieht, innerhalb derer die Sprache zentral zum gegenseitigen Verstehen sei und zur christlichen Mission beitrage.

Hutter selbst nimmt vor allem eine universale Perspektive ein und erhofft sich, dass durch sein Sprachenprogramm alle Menschen in der einen „wahren“ christlichen Religion zusammenkommen. Antijüdische Argumente begegnen kaum explizit in den Werken Hutters. Bei der Nutzung jüdischer Quellen zeigt sich, dass Hutter zum einen erwartet, letzte Heilsgeheimnisse für Christen aus diesen zu extrahieren, zum anderen

räumt er aber auch ein, mit diesen Quellen ein Mittel zur Mission des Judentums zu haben.

Der dritte Abschnitt des kulturgeschichtlichen Kapitels beschäftigt sich mit der Frage nach der Einheit im hutterschen Sprachenprogramm. Dabei ist vor allem danach gefragt, worin Hutters Wunsch, mithilfe von Sprache eine Einheit zu schaffen, begründet liegt. Zur Beantwortung dieser Frage ist in einem allgemeinen Abschnitt die real-politische Situation im deutschen Reichsterritorium aufgearbeitet, die sich durch eine territoriale und konfessionelle Zersplitterung auszeichnet. Hutters Erwartung einer Einheit vor dem Hintergrund dieser Fragmentierung von Territorium und Religion äußert sich in einer Spannung zwischen eschatologischer (Kommen der Königsherrschaft Gottes) und real-politischer (Herstellung der Einheit im deutschen Reichsgebiet) Erwartung der Einheit. Diese unterschiedlichen Pole sind auch für das huttersche Sprachenstudium zu sehen: Während Hutter mit dem Hebräischen vor allem eine eschatologische Erwartung verbindet, ist das Deutsche eher Teil seiner real-politischen Erwartung. Zur Auflösung dieser Spannung ist vor allem die Interpretation Hutters vom Heiligen Römischen Reich deutscher Nation als viertes Weltreich nach Dan 2; 7 berücksichtigt: Demnach sei das deutsche Reichsgebiet von Gott als viertes Weltreich erwählt, das den Ausgangspunkt für die kommende Königsherrschaft Gottes bildet. Allerdings ist das Reich durch die fehlende Einheit geschwächt, die nur durch die deutsche Sprache wiederhergestellt werden könne. Von einem so gestärkten Reich aus sei wiederum der Beginn der Königsherrschaft Gottes zu erwarten, indem das Hebräische in der ganzen Welt gelehrt wird, was Hutters Werke ermöglichen sollen.

Der letzte Abschnitt der kulturgeschichtlichen Analyse fragt nach den wirtschaftsgeschichtlichen Hintergründen des Lebenswerks Hutters: Wie ist das finanzielle Scheitern Hutters zu begründen? Dabei ist ein differenziertes Bild vom Misserfolg Hutters gezeichnet, das sich von bisherigen Urteilen der Forschung abhebt, welche Hutters finanziellen Ruin pauschal auf dessen Unvermögen zurückführen, seine Projekte finanziell erfolgreich zu planen. Zum Zeichnen dieses neuen differenzierten Bildes sind mithilfe von Forschungsliteratur Faktoren erarbeitet, die aufzeigen, was im 16. Jahrhundert den wirtschaftlichen Erfolg oder Misserfolg eines Druckerzeugnisses begründete. Diese Faktoren sind auf die Werke Hutters angewandt. Dabei zeigt sich, dass Hutters Vorgehen nicht unbedingt unüberlegt gewesen ist. Aufgrund einer in der Forschung bisher wenig beachteten Quelle, der Briefsammlung „*Epistolarum libellus*“, ist zudem das Vertriebsnetzwerk Hutters für das Erscheinungsjahr seiner „*Biblia Sacra*

– „Derekh ha-Kodesh“ nachvollziehbar. Dieses Netzwerk zeigt deutlich, welche weitreichenden Kontakte Hutter zum Vertrieb seiner Werke in Hamburg zum innerdeutschen und gesamteuropäischen Markt hatte. Aufgrund der Quellen ist abschließend ein differenziertes Urteil zum finanziellen Scheitern zu treffen: Zum einen hat er für seine Zeit innovative Werke vorzuweisen, die durchaus einen gewissen Qualitätsstandard erfüllten und an Orten mit idealen Absatzmärkten produziert wurden. Zum anderen überschätzte Hutter wohl aber auch die tatsächliche Nachfrage nach hebraistischen Werken und kümmerte sich in der Nürnberger Zeit, als er selbstständig tätig war, nicht ausreichend um den Vertrieb seiner Produkte.

III. Die editionsgeschichtliche Fragestellung

Das letzte große Kapitel fragt nach Hutters genutzten Quellen zur Erstellung des „Derekh ha-Kodesh“ sowie seinem Umgang mit Textzeugen. Hierzu sind zwei Fragen gestellt: Wie behandelt Hutter den Bibeltext in seinen Polyglotten? Welche Quellen nutzt Hutter für die Erstellung seiner Bibelausgabe von 1587?

Zunächst steht die Frage, wie Hutter in seinen Polyglotten mit biblischen Texten verfährt. Dabei ist die „Nürnberger Polyglotte“ zum Alten Testament (1599) genauer betrachtet. Die zentralen Fragestellungen sind, ob der hebräische Bibeltext dieser Polyglotte Unterschiede zum Text des „Derekh ha-Kodesh“ aufweist und wie sich Hutters Umgang mit biblischen Texten in den Sprachen Hebräisch, Griechisch, Latein und Deutsch darstellt. Die Betrachtung geschieht vor dem Hintergrund, dass man Hutter in der Forschung dahingehend kritisiert, in seinen Polyglotten Sprachen zur besseren Vorführung der Sprachenharmonie zum Hebräischen hin abgeändert zu haben. Ein Nachweis für ein solches Vorgehen Hutters findet sich allerdings nur im Vorwort zu seinem Neuen Testament in zwölf Sprachen. Daher überprüft diese Studie, ob im Falle der „Nürnberger Polyglotte“ die Kritik der Forschung ihre Berechtigung hat oder die Forschungsliteratur an dieser Stelle zu revidieren ist. Zur Beantwortung der Frage findet erneut eine Analyse der Bileam-Perikope (Num 22-24) statt, die mit zeitgenössischen Bibeleditionen in den entsprechenden Sprachen abgeglichen ist. Diese Untersuchung weist nach, dass für Hutters Polyglotte zum Alten Testament keine bewussten Änderungen der biblischen Texte zugunsten des Hebräischen erkennbar sind. Für den

hebräischen Text ist eine Verbesserung gegenüber dem „Derekh ha-Kodesh“ festzuhalten. Dagegen findet sich keine Überarbeitung der generellen Methode *literae*-Unterscheidung. Für den griechischen Text ist vor allem eine große Variation genutzter Textzeugen in der Zeit Hutters festzuhalten. Die gegenüber dem Vergleichstext in der „*Biblia Regia*“ festgehaltenen Textunterschiede lassen sich, mit Ausnahme von Druckfehlern, auf andere Textzeugen zurückführen. Dabei nutzt Hutter in der Tendenz verstärkt den Text der Sixtina, während sich die „*Biblia Regia*“ überwiegend an dem Text der „Complutensischen Polyglotte“ orientiert. Für den lateinischen und deutschen Text ist eine Vereinheitlichung von Vulgata und Nutzung der Lutherübersetzung als identitätsstiftender Faktor der lutherischen Konfession fassbar. Dass Hutter diese Übersetzungen des Hebräischen nutzt, überrascht jedoch vor dem Hintergrund seines Konzepts der Sprachenharmonie. An dieser Stelle sind eher Übersetzungen, die sich stärker am Hebräischen orientieren, zu erwarten. In der Folge ist das Bild der Forschung zumindest für die „Nürnberger Polyglotte“ zu revidieren: Hutter änderte biblische Texte in dieser nicht zugunsten einer Sprachenharmonie ab. Allerdings stellt sich nun die Frage, wie in der „Nürnberger Polyglotte“ das Konzept Sprachenharmonie als Angleichung von Sprachen, insbesondere in biblischen Texten, stärker hervortreten kann.

Zum Abschluss fragt die Studie, welche Quellen im „Derekh ha-Kodesh“ verarbeitet wurden. Zur Beantwortung dieser Frage ist ein Raster von Verlagsorten und Hebraisten zur Ermittlung von möglichen Quellen erstellt, das sich aus den Anmerkungen in den Vorreden Hutters ergibt. Durch den Abgleich dieses Rasters mit den zur Zeit Hutters gebräuchlichen Editionen der Hebräischen Bibel kann eine erste Aussage zu Bibelausgaben getroffen werden, die mit hoher Wahrscheinlichkeit als Quelle gedient haben. Für den Abgleich sind insbesondere die Bestände der Universitätsbibliotheken Jena, Leipzig und Rostock berücksichtigt, an denen Hutter studierte und lehrte sowie die rekonstruierten Bestände der verschollenen Kirchenbibliotheken der Hauptkirchen Hamburgs, da Hutter in seiner Vorrede zum „Derekh ha-Kodesh“ eine enge Zusammenarbeit mit Predigern dieser Kirchen angibt.

Zum Abschluss der editionsgeschichtlichen Betrachtung erfolgt die Analyse einer Hebräischen Bibel, die durch einen Besitzvermerk eindeutig als Handexemplar Hutters ausgewiesen ist. Dieses in der Kirchenbibliothek von St.-Marien zu Loitz aufgefundene Exemplar enthält handschriftliche Bemerkungen Hutters, die die Arbeitsweise des Hebraisten beleuchten. Dabei handelt es sich um die 1584 in Antwerpen gedruckte

„מקרא - *Biblia Hebraica*“ des Arias Montanus mit der Interlinear-Übersetzung des Sante Pagnini. Bei der Analyse der handschriftlichen Notizen zeigt sich, dass Hutter das Handexemplar wohl überwiegend nutzte, um den „Derekh ha-Kodesh“ didaktisch aufzuarbeiten. Die Notizen Hutters zeigen vor allem eine Nutzung des Randapparats, der auf die Rekonstruktion unregelmäßiger Wurzeln verweist. In den Notizen Hutters ist dieser Apparat um weitere Verweise auf Wurzeln erweitert. Von daher ist anzunehmen, dass Hutter Bibelausgaben unterschiedlich nutzte, um seine Edition zu erstellen. Während das aufgefundene Handexemplar schwerpunktmäßig der sprachdidaktischen Aufarbeitung diente, ist es denkbar, dass die weiteren genutzten Quellen beispielsweise verstärkt zur Klärung der Textgestalt (als Form einer frühneuzeitlichen „Textkritik“) hinzugezogen wurden.

Wetenschappelijke Samenvatting

De “Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh” van Elias Hutter. Een taaldidactische, cultuurhistorische en editie-historische analyse.

Dit onderzoek houdt zich bezig met de vraagstukken van het werk van de hebraïst Elias Hutter, die aan het eind van de zestiende eeuw in het Duitse rijk een eigen manier ontwikkelde om Hebreeuws, maar ook andere talen, te leren. Dit taaldidactische uitgangspunt is bovendien verbonden met theologische overwegingen. Om het werk van Hutter in deze studie te kunnen presenteren, dient, in lijn met de titel, met drie vraagstellingen rekening gehouden te worden.

I. Het taaldidactische vraagstuk

De didactische analyse van de taalstudie is het hoofdonderwerp in de werken van Hutter. Vandaar ook de vraag hoe zijn didactische methodes werken en hoe deze in zijn programma van taalverwerving passen. Om dit te beantwoorden worden de drie belangrijkste methoden van Hutter, *Cubus*, *literae*-onderscheiding en *Harmonia linguarum*, aan de hand van zijn belangrijkste werken voor taalstudie gepresenteerd. De nadruk ligt hierbij op de methode van *literae*-onderscheiding, die een centrale positie in de werken van Hutter inneemt. Bovendien zullen de methoden worden geordend volgens de vroegmoderne “taalwetenschap” om het uitgangspunt van Hutter in relatie tot de context van zijn periode te tonen.

Naast de filologische benadering is ook de theologische opvatting van Hutter verwerkt, omdat bij hem didactiek en theologie nauw verweven zijn in een taalstudieprogramma. Om dit aan te tonen analyseer ik de inleidingen van zijn taaldidactische werken. In tegenstelling tot reeds bestaande wetenschappelijke bijdragen (zie ook de inleiding) wordt in deze studie het globale verband tussen de drie methoden van Hutter voor de taalstudie sterker benadrukt. Samenvattend kan het programma van Hutter voor de taalstudie worden gekarakteriseerd als een vorm van christelijke “heilpedagogiek”. Uitgangspunt hierbij is dat het Hebreeuws als goddelijke oertaal wordt gezien, dat naar de ene “ware” christelijke religie zou verwijzen. Derhalve zou het Hebreeuws het

mogelijk maken om, onafhankelijk van de bestaande religieuze conflicten, iedereen in een “ware” christelijke religie samen te laten komen, wat dan weer de komst van de koninkrijk Gods tot gevolg zou hebben. Hierbij dient ook rekening gehouden te worden met de antropologische grondgedachten van Hutter (de mens als *imago Dei*, *homo rationalis* en *minor mundus*), wat tot nu toe in de wetenschap bijna niet is gebeurd. Hiervoor wordt er gebruik gemaakt van bronnen die tot nu toe bijna volledig genegeerd zijn. In het mensbeeld van Hutter is wederom een samenhang van antropologie en taal te herkennen, die voortkomt uit Hutters idee van een goddelijke scheppingsorde. Dit mensbeeld is essentieel om de taaldidactiek van Hutter als vorm van christelijke “heilpedagogiek” te kunnen begrijpen. Omdat God de mens en de taal op dezelfde manier heeft geschapen, is het Hebreeuws als goddelijke oertaal het middel om de mens in een nieuwe verhouding tot God te zien en naar de door God voorbestemde toestand van de sinds de zondeval verloren *imago Dei* terug te brengen.

In het tweede deel van de taaldidactische analyse wordt de methodiek van Hutter voorgesteld aan de hand van zijn “*Biblia Sacra* - Derekh ha-Kodesh”. Hierbij staat vooral de filologie op de voorgrond. Indien nodig wordt echter ook verwezen naar de theologische concepten die daaraan ten grondslag liggen. Om te beginnen worden alle leerhulpmiddelen in deze Bijbeluitgave gepresenteerd. Ook worden alle systematische overwegingen die Hutter in zijn inleiding uitlegt, uitgewerkt. Het grootste deel van deze analyse bestaat uit de bestudering van de Hebreeuwse Bijbeltekst. Daarbij laat ik aan de hand van de Bileam-perikoop (Num 22-24) zien hoe het Hebreeuws met druktekens van de *literae*-onderscheiding didactisch wordt toegepast. Bovendien toont de analyse een sterke verbinding aan tussen de methodes van *literae*-onderscheiding en *Cubus*, hoewel die door Hutter op deze manier niet nadrukkelijk beschreven wordt. Ook valt over de vermenging van theologische en filologische uitgangspunten in het taaldidactische werk van Hutter te discussieren.

In het derde deel van de taaldidactische vraagstelling wordt de studie van Hebreeuwse taal in de zestiende eeuw uitvoeriger gepresenteerd. Hiertoe presenteer ik de concepten van enkele geselecteerde hebraïsten uit die periode (Elias Levita, Sebastian Münster, Johann Forster, Johannes Avenarius, Valentin Schindler, Theodor Bibliander en Michael Neander). Dit doe ik in bijna alle gevallen op basis van hun belangrijkste werken, zoals grammatica, lexicons en studieboeken. De keuze voor hebraïsten is in bijna alle gevallen gemaakt op grond van verwijzingen in het werk van Hutter. Alleen Bibliander wordt in Hutters werk niet genoemd. Toch liggen de opvattingen van deze

beide hebraïsten zeer dicht bij elkaar. Daarnaast is er bewijs voor persoonlijk contact tussen Michael Neander en Hutter. Met de uit de bronnen samengestelde opvattingen krijgen we een beter beeld van de hebraïstiek in de tijd van Hutter, op basis waarvan een beoordeling van de opvatting van Hutter kan worden gemaakt. Dit overzicht maakt duidelijk dat de taaldidactische en conceptionele opzet van Hutter in die tijd wijd verspreid waren. Hutter gaat verder dan de hebraïstiek van zijn tijd vooral door de grafische verwerking van zijn methodes, die het aanleren van de Hebreeuwse taal gemakkelijker maken. Bij zijn conceptionele omwerking kan echter de kritiek worden gegeven dat theologie en filologie te nauw met elkaar verbonden zijn en dat de grafische verwerking van het Hebreeuws het gebrek aan grammatica in het werk van Hutter niet kan compenseren.

II. Het cultuurhistorische vraagstuk

Het tweede grote hoofdstuk van dit onderzoek is gewijd aan cultuurhistorische vraagstukken. Hierbij wordt vooral beschreven dat de methodiek en opvatting van Hutter met betrekking tot het leren van een taal in de geestesgeschiedenis zijn ingebed, evenals in de politieke ontwikkelingen van die tijd. Bovendien worden in dit hoofdstuk ook economisch-geschiedkundige vragen gesteld over Hutter als boekdrukker. Om de cultuurhistorische achtergrond van de werken van Hutter nader te verklaren worden er vier hoofdvragen gesteld: Hoe moet de christelijke hebraïstiek in de zestiende eeuw worden gezien? Hoe was de verhouding tussen de christelijke hebraïstiek en de joodse leer? Welke historische omstandigheden leidden ertoe dat Hutter probeerde een eenheid te bereiken door middel van de taal? Hoe kan Hutter's voornemen binnen de context van de economische geschiedenis worden gezien?

Om te beginnen heb ik de ontwikkelingen van de christelijke hebraïstiek in de loop van de zestiende eeuw beschreven. Hierbij heb ik vooral rekening gehouden met de ontwikkeling van de hebraïstiek in de lutherse gebieden van het Duitse taalgebied, omdat Hutter zelf "luthers" was. Gebruikmakend van verschillende bronnen heb ik bovendien de theologische positie van de hebraïstiek in Wittenberg aan de hand van Maarten Luther en Philipp Melanchton uitgewerkt. Daaruit blijkt dat de hebraïstiek in het lutheranisme ten tijde van de Wittenbergse reformatie onder spanning stond en

vooral gericht was op de vraag of joodse bronnen in de hebraïstiek mogen worden gebruikt, en of de hebraïstiek als wetenschap buiten de theologie kan worden gezien. In de tijd van Hutter kan een toenemend ontspannere houding worden gezien, evenals een versterkt betrekken van joodse bronnen in de werken van lutheraanse hebraïsten in de tweede helft van de zestiende eeuw. De betekenis van deze joodse bronnen wordt in een ander hoofdstuk verder uitgewerkt. In de context van de christelijke hebraïstiek wordt in dit hoofdstuk bovendien de daaruit voortkomende christelijke Kabbala voorgesteld, omdat deze leer in het werk van Hutter een grote betekenis heeft.

In het volgende, tweede deel van de cultuurhistorische analyse staat de vraag naar de verhouding tussen christelijke hebraïstiek en het Jodendom centraal. Deze vraag komt op omdat Hutter in zijn werken ernaar verwijst dat met behulp van de Hebreeuwse taal religieuze teksten uit het Jodendom gelezen kunnen worden, waaruit voor christenen inhoudelijke heilsrelevante inhoud is af te leiden. Bovendien is de vraag naar de betekenis van joodse bronnen, en dan vooral de christelijke hebraïstiek in het lutheranisme, van uitermate grote betekenis, wat al uit het eerste deel van de cultuurgeschiedkundige analyse is gebleken. Voor de beantwoording van deze vraag wordt aan het begin van het hoofdstuk een overzicht gegeven van de situatie van de joodse bevolking in het Duitse gebied van de zestiende eeuw die gebaseerd is op bronnen en wetenschappelijke literatuur. Dit overzicht is toegespitst op de vraag welke raakvlakken er tussen de joodse geleerden en christelijke hebraïsten bestonden. Dit algemene deel vormt de achtergrond voor de daarop volgende analyses. Hiervoor zijn werken van christelijke hebraïsten geraadpleegd, die zich met vragen over de verhouding van het jodendom tot de Hebreeuwse taal hebben beziggehouden. Hierbij is Sebastian Münster het voorbeeld van een hebraïst die openlijk vertelt over het feit dat hij joodse bronnen gebruikt voor zijn filologisch werk en tegelijkertijd probeert zich wat de theologie betreft van het jodendom te onderscheiden. Zijn anti-joodse werken zouden dus christelijke hebraïsten op mogelijke twistgesprekken met aanhangers van het joodse geloof voorbereiden. Johann Forster op zijn beurt laat, als hebraïst die in Wittenberg met Luther samenwerkte, zien hoe een hebraïstiek vorm krijgt die helemaal van joodse bronnen afziet en christelijke hebraïsten de verantwoording geeft om hun geloof tegenover de joodse religie te “beschermen”. Ten slotte wordt er rekening gehouden met Theodor Bibliander, die, net als Hutter, de vraag over de verhouding van religies in een universeel perspectief ziet, waarin de taal de kern van wederzijds begrip zou zijn en bij zou dragen aan de christelijke missie. Ten slotte wordt de positionering van Hutter

vanuit zijn werken uitgewerkt en in verhouding gezet tot de standpunten van de hebraïstiek in zijn tijd. Als resultaat hiervan is te constateren dat Hutter vooral een universeel standpunt inneemt en hoopt dat alle mensen door zijn taalprogramma in één “ware” christelijke religie samenkomen.

In het werk van Hutter worden bijna geen anti-joodse argumenten expliciet gebruikt. Bij het gebruik van joodse bronnen blijkt dat Hutter aan de ene kant hoopt dat hij daar de laatste heilgeheimen voor christenen uit kan halen, maar aan de andere kant er ook rekening mee houdt dat hij met deze bronnen een middel voor de zending onder de Joden heeft.

Het derde deel van de cultuurgeschiedkundige vraagstelling houdt zich bezig met de vraag naar eenheid in het taalprogramma van Hutter. Er is in het taaldidactische hoofdstuk al de nadruk op gelegd dat de wens om door taal een eenheid te vormen een van de grootste motieven van Hutters werk is. Nu wordt nogmaals de vraag gesteld waarin deze wens is gefundeerd. Om deze vraag te beantwoorden wordt in het algemene deel naar de politieke situatie in het Duitse Rijk verwezen, die beïnvloed wordt door een territoriale en confessionele versplintering. De uitspraken van Hutter over de eenheid in zijn werk kunnen met behulp van deze achtergrondinformatie worden geanalyseerd. Daarbij is een spanning te zien tussen de eschatologie (de komst van het Koninkrijk van God) en de politiek (herstel van de eenheid in het Duitse Rijk) in de uitwerkingen van Hutter. Deze spanning is overdraagbaar op de taalstudie, omdat Hutter met het Hebreeuws vooral een eschatologische, en met het Duits eerder een politieke verwachting associeert. Voor het opheffen van deze spanning is Hutters interpretatie van het Heilige Romeinse Rijk als vierde wereldrijk, in relatie met Daniel 2 en 7, belangrijk. Dientengevolge is het Duitse rijksgedebiet door God als vierde wereldrijk gekozen, dat het uitgangspunt vormt voor het komende Rijk van God. Dat rijk is echter verzwakt door het ontbreken van eenheid; een eenheid die alleen door de Duitse taal hersteld zou kunnen worden. Van een op die manier versterkt rijk zou ook weer het begin van de heerschappij van God kunnen worden verwacht, als overal ter wereld Hebreeuws zou worden aangeleerd - wat weer mogelijk zou worden door de werken van Hutter.

Het laatste deel van deze cultuurhistorische analyse is niet zozeer gewijd aan de geestesgeschiedenis als aan de economische achtergronden van het levenswerk van Hutter. Hoe is het economische fiasco dat Hutter met zijn werken ondervond, te verklaren? In tegenstelling tot de bestaande oordelen in de wetenschap, waarbij de

financiële ondergang alles bij elkaar genomen op het onvermogen van Hutter zijn projecten economisch succesvol te plannen, wordt teruggevoerd, wordt in dit onderzoek een ander beeld geschetst. Op grond van onderzoeksliteratuur zijn factoren uitgewerkt die aantonen wat in de zestiende eeuw aan een economisch succes of fiasco bijdroeg. Deze factoren zijn op de werken van Hutter toegepast, met behulp van bronnen - vooral uit de tijd waarin Hutter als drukker en boekhandelaar in Neurenberg werkte. Dan wordt ook duidelijk dat Hutters handelen niet per se ondoordacht was. Ook kan op grond van een bron die tot nu toe in de wetenschap nauwelijks aandacht heeft gekregen, de collectie brieven die “*Epistolarum libellus*” wordt genoemd, het verkoopnetwerk van Hutter voor het verschijningsjaar van zijn “*Biblia Sacra - Derekh ha-Kodesh*” worden aangetoond. Uit dit netwerk wordt duidelijk welke v rreikende contacten Hutter voor de afzet van zijn werken in Hamburg had. Op grond van deze bronnen is, tot slot, een gedifferentieerd oordeel over de financiële mislukking te geven. Enerzijds kan hij bogen op voor zijn tijd innovatieve werken die beslist aan een bepaalde kwaliteitsstandaard voldeden en in plaatsen met een ideale afzetmarkt zijn geproduceerd. Anderzijds heeft Hutter waarschijnlijk ook de werkelijke vraag naar hebraïstische werken in zijn tijd onderschat en hield hij zich in zijn periode in Nürnberg, toen hij zelfstandig als boekdrukker en -handelaar werkzaam was, onvoldoende bezig met de afzet van zijn producten.

III. Het editie-historische vraagstuk

Het laatste deel is gewijd aan de vraag welke bronnen Hutter kan hebben gebruikt voor de uitwerking van zijn Bijbeluitgave, en hoe hij met tekstgetuigen omgaat. Voor dit doel worden twee vragen gesteld: Hoe behandelt Hutter de bijbeltekst in zijn polyglotten? Welke bronnen gebruikt Hutter voor de uitwerking van zijn Bijbeluitgave van 1587?

Eerst wordt stilgestaan bij de vraag hoe Hutter in zijn polyglotten met bijbelse teksten omgaat. Daarvoor is de “Nürnberger Polyglotte” bij het Oude Testament (1599) nauwkeuriger onderzocht. De belangrijkste vragen zijn of er verschillen zijn met de Hebreeuwse Bijbeltekst van de “Derekh ha-Kodesh”, en hoe Hutter omgaat met de bijbelse tekst in het Hebreeuws, Grieks, Latijn en Duits. De achterliggende gedachte hierbij is dat de polyglotprojecten van Hutter door de wetenschap zijn bekritiseerd,

omdat er gezegd wordt dat de talen daarin zijn aangepast aan het Hebreeuws, om zo beter de taalharmonie van Hutter te presenteren. Hutter zelf noemt deze handelswijze echter alleen in het voorwoord van zijn Nieuwe Testament in twaalf talen. Daarom is het de moeite waard om te kijken of deze gelijkstelling aan het Hebreeuws ook in dit belangrijke polyglottenwerk voor het Oude Testament gevonden kan worden, of dat de wetenschappelijke literatuur in dit geval moet worden gecorrigeerd. Om deze vraag te beantwoorden wordt de Bileam-perikoop (Num 22-24) opnieuw geanalyseerd. Er vindt een vergelijking plaats met Bijbeledities uit dezelfde tijd in overeenstemmende talen. Bovendien wordt aan de Griekse tekst, op grond van de moeilijke overlevering van de Septuaginta, een kritische editie toegevoegd om te kunnen inschatten in hoeverre de afwijkingen van Hutter ten opzichte van Griekse tekstuitgaven uit zijn tijd voortkomen uit afwijkende tekstvarianten of dat hier sprake is van een bewuste beslissing van Hutter om het Grieks beter te laten aansluiten op de Hebreeuwse taal. Uit de aansluitende analyse blijkt dat bij Hutter geen bewuste veranderingen van de bijbelteksten ten voordele van het Hebreeuws te onderscheiden zijn. Voor de Hebreeuwse tekst valt er wel een verbetering ten opzichte van de “Derekh Ha-Kodesh” te constateren. Daarentegen is er geen herziening van de algemene methode van *literae*-onderscheiding te vinden. Voor de Griekse tekst moet vooral de grote variatie opgemerkt worden in het gebruik van tekstgetuigen in de tijd van Hutter. De vastgestelde tekstverschillen ten opzichte van de vergelijkingstekst in de “*Biblia Regia*” zijn, met uitzondering van drukfouten, op andere teksten terug te voeren. Daarbij gebruikt Hutter de tekst van de Sixtina, terwijl de “*Biblia Regia*” hoofdzakelijk gericht is op de tekst van de “Complutensische Polyglotte”. Voor de Latijnse en Duitse tekst is een overeenstemming met de Vulgata te herkennen, terwijl het gebruik van de luthervertaling eveneens herkend kan worden. Dit laatste kan gezien worden als identificerende factor van de lutheraanse confessie. Dat Hutter juist deze vertalingen uit het Hebreeuws gebruikt, is echter verrassend gezien de achtergrond van zijn concept van taalharmonie. Hier zou men eerder vertalingen verwachten die meer op het Hebreeuws zijn georiënteerd. Dientengevolge dient het beeld van de wetenschap ten minste voor de “Nürnberger Polyglotte” te worden herzien: Hutter veranderde bijbelse teksten in deze polyglot niet ten gunste van de harmonie van talen. Nu komt echter de vraag op hoe het concept *Harmonia linguarum* in de “Nürnberger Polyglotte” als de onderlinge aanpassing van de bijbelse teksten sterker op de voorgrond gebracht kan worden.

Ten slotte is er nog de vraag over de in de “Derekh ha-Kodesh” gebruikte bronnen. Daarvoor is, om te beginnen, een kader van plaatsen van uitgave en hebraïsten uitgewerkt om mogelijke bronnen te vinden die uit de opmerkingen in de voorwoorden van Hutter zijn te distilleren. Daarvoor is in de eerste plaats een register nodig van hebraïsten die Hutter waardeert en in zijn psalter van 1586 noemt. Ook is de vermelding van plaatsen van uitgave in het voorwoord van de “Derekh ha-Kodesh” belangrijk. Nog een bron voor de opstelling van het kader is de polyglot bij Ps. 117:1 in de “*Biblia Sacra* - Derekh ha- Kodesh”, waarin afzonderlijke auteurs worden geciteerd, wat alleen mogelijk is als Hutter de overeenkomstige uitgave heeft gebruikt. Dit kader is vergeleken met de in de tijd van Hutter gebruikelijke edities van de Hebreeuwse Bijbel. Daarvoor zijn vooral de bestanden van de universiteitsbibliotheken van Jena, Leipzig en Rostock, waar Hutter heeft gestudeerd en gedoceerd, bekeken. Bovendien zijn de bestanden van de verdwenen kerkbibliotheken van de belangrijkste kerken van Hamburg uit oude inventarissen en catalogi gereconstrueerd, omdat Hutter in zijn voorwoord bij de “Derekh ha-Kodesh” een nauwe samenwerking met predikanten van deze kerken vermeldt. Op grond van het opgestelde rooster en de lijst van Hebreeuwse Bijbels op de werkplekken van Hutter is daarna een lijst van mogelijke bronnen opgesteld, die met grote waarschijnlijkheid ten grondslag liggen aan de Bijbeleditie van Hutter.

Tot slot wordt een Hebreeuwse bijbel geanalyseerd, die door een aantekening duidelijk als handexemplaar van Hutter te classificeren is. Dit handexemplaar is in de kerkbibliotheek van St. Marien zu Loitz aangetroffen en bevat opmerkingen in het handschrift van Hutter, die een blik op de werkwijze van deze hebraïst mogelijk maken. Het gaat hierbij om de in 1584 in Antwerpen gedrukte “מקרא- *Biblia Hebraica*” van Arias Montanus, met de interlineaire vertaling van Sante Pagnini. Bij de analyse van de met de hand geschreven notities is te zien dat Hutter het handexemplaar het vaakst moet hebben gebruikt om de “Derekh ha-Kodesh” didactisch bij te werken. Uit de notities van Hutter blijkt vooral dat hij het randapparaat heeft gebruikt, wat op de reconstructie van onregelmatige wortels wijst. In notities van Hutter is dit apparaat met meer verwijzingen naar wortels uitgebreid. Daardoor is het aannemelijk dat Hutter Bijbeluitgaven op verschillende manieren gebruikte om zijn eigen editie samen te stellen. Hoewel het gevonden handexemplaar vooral diende ter waardering van de taaldidactiek, is het ook denkbaar dat andere bronnen zijn gebruikt om de inhoud van de tekst (als een soort van vroegmoderne “tekstkritiek”) te verhelderen.

Academic Summary

The "Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh" of Elias Hutter. A language-didactical, culture-historical and edition-historical analysis.

In this produced study the question at hand is about the work of the Hebraist Elias Hutter, who established his own way of learning Hebrew in the late 16th century. He included different languages as well. This language-pedagogical approach was connected to previous theological considerations which got combined with his philological work.

To show the work of Hutter in this study one has to take three questions into consideration.

I. The language-didactical question

The question of the didactical format of the study of languages is the leading request in Hutter's works. So it has to be asked how his didactical methods work and how they integrate themselves into his program of learning the languages. Therefore, there are three important methods of Hutter, *Cubus*, *literae*-distinction and *Harmonia linguarum*, that are shown along the main work of Hutter's language studies. The focus here is on the method of the *literae*-distinction that holds an important role in his works. Also, there is a classification in the methods of "linguistic science" in the early modern era to illustrate how Hutter's approach presents itself in the context of his time.

At the start of the examination, besides the philological observation, the theological concept of Hutter's methods is also examined since didactics and theology are closely connected to building a program for the language studies. This super ordinate concept is carved out from the source texts. Therefore, especially the prefaces to his didactical works are analysed. In doing so, differing to other already existing studies in this field (see also the introduction), the overall relation of the three methods of learning languages is emphasized even more. Resuming these observations, Hutter's program to learn the languages can be characterized as a form of Christian education towards salvation. The starting point here is Hebrew, seen as a divine protolanguage, which

points to the one “true” Christian religion, and therefore makes it possible to collect humankind in the one Christian religion, impartial from existing conflicts. This again has implications for the Kingdom of God. In this context one has to include Hutter’s basic anthropological thoughts (the trisection of man as *imago Dei*, *homo rationalis* and *minor mundus*) that have not found much recognition in recent scientific researches. To solve this problem, sources are used that have been mostly unseen. Hutter’s idea of man gives a correlation of anthropology and philology. He makes up this concept assuming that a godly order of creation exists. This idea of man is essential for understanding Hutter’s conception of linguistic didactic as a form of Christian pedagogy towards salvation: For God created humankind and language in the same way, Hebrew as a divine protolanguage is used as a way to set humankind in a new relation with God and to lead them back into the God-given predestinated status of the *Imago dei* that has been lost since the Fall of Man.

In the second part of the language-didactical analysis, Hutter’s method is shown in detail by using his “*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*.” Especially the philological question shall be the focus here. In this case it is necessary to also focus on the theological conception at hand. Initially all learning aids are presented. Also the methodological considerations that Hutter presented in his preface are explicated here. The main part of this analysis is the observation of the Hebrew Bible text itself. Based on the Bileam-pericope it is shown how the Hebrew is didactically processed by using the print image of *literae*-distinction. In doing so, a close connection of the *literae*-distinction and the *Cubus* can be worked out, albeit Hutter himself did not formulate this connection clearly. Furthermore the amalgamation of theological and philological approaches in Hutter’s language-pedagogical work has to be criticized.

In the third part of the language-didactical question, the Hebraic studies of the 16th century are presented in further detail. Therefore, concepts of some selected Hebraists of that time (e.g. Elias Levita, Sebastian Münster, Johann Forster, Johannes Avenarius, Valentin Schindler, Theodor Bibliander und Michael Neander) are shown, based on their most important works like grammars, dictionaries and school-books. In nearly all cases, the selection of these Hebraists is based on nearly all cases of mentions in Hutter’s books – except Bibliander who is not mentioned in Hutter’s work, but has a close conceptual relationship to him. On the other side, it has been found that Michael Neander had a personal contact with Hutter. The other worked out concepts of the Hebrew language which give a clearer picture of the Hebrew philology of Hutter’s

epoch, on which the evaluation of his conception is carried out. Here it turns out that Hutter's language-didactical and also conceptual projections are well-known in his time. The one fact that puts Hutter's work on top of his fellow Hebraists is his graphic rework concerning his method that truly made it easier to learn Hebrew. On a critical point it has to be said that theology and philology are too close to each other and the great graphic rework cannot compensate the missing of a grammar book in Hutter's work.

II. The culture-historical question

The second big chapter in this study is dedicated to culture-historical questions. Especially, it is shown that Hutter's method and conception of learning languages are embedded into the intellectual history but also into the political developments of that time. In addition to that, there are questions asked about Hutter as a printer concerning economic-historical questions. To elaborate on the culture-historical background of Hutter's works, there are four leading questions: How can Hutter be classified in relation to the Christian Hebraism of the 16th century, especially in the protestant parts of Germany? Which relations between Jewish and Christian scholars existed while studying Hebrew? What was the religious and political situation in Germany that caused his plans to improve the learning of Hebrew? What were the challenges for printers like Hutter to publish new works and avoid a financial crisis?

In the beginning the development of Christian Hebraism during the 16th century is depicted. Especially the evolvement and procedure of Hebrew studies in the Lutheran areas of the Holy Roman Empire is presented, for Hutter himself was a "Lutheran". Comparing different sources one will see that the theological positions of the Hebrew studies in Wittenberg are mainly portrayed by examining Martin Luther und Philipp Melanchthon. It becomes clear that the Hebrew studies in Lutheranism in times of the reformation in Wittenberg are in a stress ratio which is especially orientated on the specific question whether Jewish sources in Hebrew studies are useful and the studies have authority as science beyond theology. For Hutter's time, there is a relaxation of tension to be noticed and also a stronger inclusion of Jewish sources in Lutheran Hebrew studies in the second part of the 16th century. The importance of Jewish sources

is worked out in an extra chapter. Also in this context the Christian Cabbalah is introduced, for this teaching has a high value in Hutter's work.

Following up on this in the second part of the culture-historical analysis, the question of proportion between Christian Hebrew studies and Judaism is answered. This question came up because Hutter refers in his work to the possibility that one can read with the knowledge of Hebrew Jewish texts to deduce contexts that are important for the Christian salvation. Also the relevance of Jewish sources especially in Christian Hebrew studies in Lutheranism is of extreme importance, as shown in the first part of the culture-historical analysis. To answer this question, an overview of the situation of the Jews in the Holy Roman Empire of the 16th century based on sources and recent scholarly examinations is given in the beginning of the chapter. This overview mounts in the question, which touching points exist between Jewish scholars and Christian Hebraists. This mostly general part provides the background for the following analysis. For that, works of Christian Hebraists are used, that deal with the question of proportion of Judaism and Hebrew language. The Hebraist Sebastian Münster has been chosen since he openly talks about the inclusion of Jewish sources in his philological work. At the same time he tries to theologically differentiate from Judaism. He also creates books to prepare a Christian Hebraist for a possible disputation with a Jew. In turn, Johann Forster, a Hebraist in Wittenberg, who worked with Luther, shows how Hebrew studies can work by relinquishing Jewish sources. He also states, that a Christian Hebraist is in charge to "guard" his faith against the Jews. Closing this chapter, the works of Theodor Bibliander are analyzed. He saw, like Hutter, the question of relation of religions in a universal perspective. In this, language has a central point for understanding each other and for bringing forward the Christian mission. At last, Hutter's position is carved out of his works and put into relation to the standpoints of the Hebraists of his time. As a result it can be said that Hutter overall has a universal perspective and hopes, that with his language program all people can come together in the one "true" Christian religion. Anti-Judaism does not explicitly come across in Hutter's works. By using Jewish sources it shows that on the one hand Hutter expects to leach the last secrets of salvation for Christians out of the Jewish texts, while on the other hand he grants that by doing so one also has an instrument for the mission of Jews.

The third part of the culture-historical analysis of Hutter's work deals with his expectations of restoring unity in his language program. The fact that one of the leading motivations in Hutter's work is the wish for creating unity by language has already been

shown in the language-didactical chapter. Now the emphasis is on what reasons there are to do so. To answer this question, in a general part, there are references to the political situation of the Holy Roman Empire in the 16th century, which is affected by the territorial and confessional fragmentations of the time. Having that in mind, Hutter's conclusions about the unity in his works are analyzed. For that matter, there is tension between eschatological (coming of the Kingdom of God) and political (restoring the unity in the Holy Roman Empire) expectation of a unity in Hutter's reflections. This tension can also be transferred to the language studies, for Hutter connects Hebrew to an eschatological speculation, while German correlates more with a political expectation. To solve the tension between these two poles, Hutter's interpretation of the Holy Roman Empire as a fourth global empire in correlation to Dan 2 and 7 is important. Thus, the Holy Roman Empire is chosen by God as the fourth global empire which builds the starting point for the upcoming Kingdom of God. However, this empire is weakened by the missing unity that can only be restored by the German language. In case this empire is strengthened, the Kingdom of God can start in such an empire by teaching Hebrew in the whole world, which is made possible by Hutter's work.

The last part of the culture-historical analysis is dedicated not so much to intellectual-historical but to economic-historical backgrounds of Hutter's works. How can the economic failure of Hutter's works be explained? In contrast to the former judgments in scholarship that in general can be traced back to the financial ruin of Hutter to his inability to plan his projects to be economically successful, this study paints a more differentiated picture. Based on research literature factors can be worked out that show what could contribute to economic success or failure in the printing industry. These factors are executed on Hutter's business activity by using sources especially from his time in Nuremberg, where Hutter worked as a printer and bookseller. It shows that Hutter's approach was not imprudent. Furthermore, because of an up until now quite unknown source in the scientific research the collection of letters called "*Epistolarum libellus*", the distribution network of Hutter for the release year of his "*Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh*" can be presented. This network shows what far-reaching contacts Hutter had to publish his books in Hamburg. Because of this source, a differentiated picture of Hutter's financial crisis can be painted conclusively. On the one hand he uses some innovative work for his time that fulfil a certain standard of quality, i.e. his books are also produced in places with ideal markets. On the other hand he overestimates the

real demand for Hebraistic works in his time and does not care enough for the distribution of his products while he was an independent book printer in Nuremberg.

III. The edition-historical question

The last chapter is dedicated to the question which sources Hutter might have used to establish his edition of the Bible and how he handled textual witnesses. Two questions are asked: How does Hutter deal with the text of the Bible in different languages in his polyglots? Which sources did Hutter use for realizing the “Derekh ha-Kodesh” from 1587?

At first, the question how Hutter handles the biblical texts in his polyglots is addressed: here the “Nürnberger Polyglotte“ to the Old Testament (1599) is looked at more closely. The leading questions here are whether there are differences to the Hebrew text of the “Derekh ha-Kodesh” and how he deals with the biblical texts in Hebrew, Greek, Latin and German. The reason for that is that in scientific research the polyglots of Hutter are criticized, because it is said that the languages in them are adjusted towards Hebrew to better showcase the *Harmonia linguarum*.

Hutter himself only admits to that in the preface to his New Testament in twelve languages. Therefore, it is worth seeing if this adjusting to Hebrew can also be found in the polyglot of the Old Testament or if the research literature has to be revised on this matter. To answer this question, the Bileam-pericope (Num 22-24) is reused. There is a comparison with conventional editions of the Bible of the 16th century in the corresponding languages. For the Greek text, because of the difficult tradition of the Septuagint, a critical edition with commentary is also consulted to evaluate if Hutter’s differences to the Greek text are grounded in varying text versions or the conscious decisions of him to get closer to the Hebrew text. Within the following analysis it becomes clear that Hutter’s polyglot does not show any purposive changes of the biblical text in favor of Hebrew. An improvement of the Hebrew against the “Derekh ha-Kodesh” is to be noted. Otherwise there is no revision of the general method of the *litterae*-distinction. For the Greek text there is overall a great variation of used text witnesses in Hutter’s time. The detected differences against the comparative text in the “*Biblia Regia*“ or “Antwerp Polyglot” can be traced back to other text witnesses, except

for the printing errors. In tendency, Hutter uses the text of the Sixtina, while in the text in the “*Biblia Regia*“ he orientates towards the “Complutensian Polyglot”. For the Latin and German text there seems to be a unification of vulgate and the use of the Luther translation as an endowment of identity for the Lutheran confession. Hutter’s use of these Hebrew translations seems surprising when taking into account his concept of a *Harmonia linguarum*. Here, one would expect translations that are more orientated towards the Hebrew language. Subsequently the picture of the scientific research is to be reversed for the “Nürnberg Polyglotte”: Hutter does not change the biblical text here for the sake of a harmony of the languages. However, now the question emerges how the concept of a *Harmonia linguarum* as an alignment of different languages in biblical texts can emerge stronger inside the “Nürnberg Polyglotte“?

Finally there is the question about the processed sources in the “Derekh ha-Kodesh“. Therefore a raster of publishing places and Hebraists is worked out to determine possible sources. This raster results from notes in Hutter’s preface. A register of Hebraists whom Hutter admired and mentioned in his Psalter is of utmost importance. Also the reference to publishing places in the preface of the “Derekh ha-Kodesh“ is significant. Another source to create the raster is the polyglot for Ps 117,1 in the “*Biblia Sacra* – Derekh ha-Kodesh,” in which some Hebraists are cited which is only possible if Hutter used the authors and their editions that were mentioned before. This raster is matched with the generally used editions of the Hebrew Bible in Hutter’s time. For this, the stocks of the libraries of the universities in Jena, Leipzig und Rostock, where Hutter studied and taught, are looked at. Also the stocks of the lost ecclesiastic libraries of the main churches in Hamburg are presented. The collections of these libraries are compiled by analyzing old inventories and catalogues. The stocks of these ecclesiastic libraries are important because Hutter mentions a close collaboration with the pastors of the main churches in Hamburg in his preface of the “Derek ha- Kodesh“. Based on the raster and the index of Hebrew Bibles used at places where Hutter worked a list of possible sources can be present.

The last part of this chapter is an analysis of the Hebrew Bible that can be classified as a personal copy of Hutter by an entry of ownership. This has been found in the ecclesiastic library of St. Mary in Loitz and it contains handwritten notes of Hutter that show how the Hebraist works with his personal copy to create his own Bible Edition. It is the “מקרא – *Biblia Hebraica*” of Arias Montanus printed 1584 in Antwerpen with the interlinear translation of Sante Pagnini. While analyzing the handwritten notes it

becomes clear that Hutter used this personal copy to didactically process the “Derekh ha-Kodesh“. These notes especially show the use of the comments in the margins that refer to the reconstruction of irregular roots. In his notes Hutter widens these comments in the margins by mentioning further roots. So it is expected that Hutter used editions of the Bible in different ways, to accomplish his “Derekh ha-Kodesh.” While the found personal copy was mainly used for the language-didactical appraisal, it is possible that the other used sources might have been used to clarify the Hebrew text form (as a form of early modern “text-criticism”).

Populaire Samenvatting

Centraal in deze studie staan drie perspectieven (taaldidactisch, cultuurhistorisch, en editie-historisch) voor het onderzoek van de Hebreeuwse Bijbel (“*Biblia Sacra* - Derekh ha-Kodesh”) van Elias Hutter.

Elias Hutter (1553/1554-1605/1609?) was een linguïst uit Saksen, die zich aan het eind van de zestiende eeuw aan de verbreiding van het Hebreeuws wijdde en daarvoor zijn vaste aanstelling als professor in Leipzig opgaf. Het Hebreeuws was voor hem een goddelijke oertaal, die alle mensen de weg naar het heil zou tonen. In verschillende plaatsen van het Heilige Romeinse Rijk (o.a. Hamburg en Nürnberg) probeerde Hutter zijn geplande werken voor het leren van het Hebreeuws te drukken en te distribueren. In dit kader ontstond in 1587 in Hamburg de “*Biblia Sacra* - Derekh ha-Kodesh.” Het bijzondere aan deze uitgave van het Oude Testament in het Hebreeuws is, dat het leren van Hebreeuws door het drukbeeld vergemakkelijkt moet worden. Deze taaldidactische methode is uniek voor zijn tijd. Deze methode ligt ingebed in een programma van het leren van een taal; dat programma wordt eveneens in deze studie geïntroduceerd.

Omdat het werk van Hutter geen zuiver filologisch werk vormt, maar vooral gebaseerd is op de theologische interesse van de auteur, zijn de cultuurhistorische omstandigheden van deze Bijbeluitgave hier gethematiseerd. Centraal staat daarbij de ontwikkeling van de christelijke hebraïstiek in de zestiende eeuw, maar ook de politieke situatie in het Duitse Rijksgebied. De derde vraagstelling heeft betrekking op de door Hutter gebruikte bronnen. De studie toont daarbij aan welke Bijbeledities in de Vroegmoderne Tijd

gebruikelijk waren. Bovendien is aan de hand van een Hebreeuwse Bijbel uit het bezit van Hutter beschreven hoe de hebraïst met zijn bronnen werkte.

Non-expert Abstract

In the produced study, according to the title, there are three perspectives (language-didactical, culture-historical, edition-historical) on the exploration of the Hebrew Bible (*“Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh”*) published by Elias Hutter.

Elias Hutter (1553/4-1605/9?) was a linguist from Saxony who dedicated his life to spreading the knowledge of Hebrew in the late 16th century. For that he left his safe professorship in Leipzig. For him the Hebrew language was the divine protolanguage that could show mankind the way to salvation. In several places in the Holy Roman Empire (for example Hamburg and Nuremberg) Hutter tried to print and distribute his Hebraic books. In this context he developed the *“Biblia Sacra - Derekh ha-Kodesh.”* The singularity in this edition of the Hebrew Bible is that the print image shall simplify the learning of Hebrew. This language-didactical procedure is singular for this time. The method is embedded in a program of learning languages that is also presented in this study.

Hutter’s work is not purely a philological one and contains theological considerations. So the culture-historical circumstances that caused the making of this Hebrew Bible are thematized. Central here is the development of the Christian Hebraism and the political situation of the Holy Roman Empire in the 16th century.

The third question of the study concerns the sources Hutter used. It shows which Hebrew Bibles were used in the early modern period. By using a Hebrew Bible of Hutter’s property it can also be shown how the Hebraist works with his sources.

Kurzlebenslauf

Christoph Krasemann wurde am 27.05.1990 in Demmin geboren. Nach dem Erwerb des Abiturs am Goethe-Gymnasium Demmin studierte er vom Wintersemester 2008/2009 bis zum Wintersemester 2014/2015 evangelische Theologie an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. In dieser Zeit arbeitete er von 2012-2014 als studentische Hilfskraft am Lehrstuhl Altes Testament unter Leitung von Prof. Dr. Stefan Beyerle und war in dieser Funktion u.a. im Gustaf-Dalman-Institut tätig. Das Studium mit Schwerpunkt auf alttestamentlichen und kirchengeschichtlichen Studien schloss er im Februar 2015 mit dem kirchlichen Examen und einer Abschlussarbeit zum Thema „Die „Biblia Sacra - Derekh ha-Kodesh“ des Elias Hutter im Kontext der frühen Edition der Biblia Hebraica“ ab. Das Theologiestudium wurde durch ein Stipendium der Rosa-Luxemburg-Stiftung gefördert.

Nach einer Tätigkeit im Archiv des Regionalzentrums kirchlicher Dienste in Greifswald promovierte er ab September 2015 an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. Die Promotion wurde von Prof. Dr. Stefan Beyerle betreut. Ab September 2016 betreute das Promotionsprojekt zusätzlich Prof. Dr. Jacques van Ruiten an der Rijksuniversiteit Groningen in Form einer binationalen Promotion. Ein Aufenthalt an der Universität Groningen erfolgte im Herbst 2017. Die Zeit der Promotion wurde durch ein Stipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes gefördert.

Literaturverzeichnis

Quellen und Hilfsmittel

- Anonym: Bibliotheca capitularis sive Apparatus librorum ex omni parte eruditionis in Reverendo Capitulo Hamburgensi huc usque asservatorum: iam vero inde a die XVIII. Octob. A.O.R. MDCCLXXXIV. In templi cathedralis loco vulgo Reventher dicto publica auctionis lege distrahendorum, Hamburg 1784.
- Anonym: Catalogus Bibliothec. Eccles. St. Jacobi Anno 1685, Hamburg 1685.
- Anonym: Catalogus Bibliothec. Eccles. St. Jacobi Anno 1715, Hamburg 1715.
- Anonym: Der Theolog. Facultät zu Rostock Attestat, El. Huttero wegen seiner Oriental. Studien ertheilet, in: Unschuldige Nachrichten von alten und neuen Theologischen Sachen. Zur geheiligten Übung verfertigt von einigen Dienern des Göttlichen Wortes, Leipzig 1716, 580-583.
- Anonym: Inventarium der 1842 aus dem Brand geretteten Bücher, Hamburg 1842.
- Anonym: Inventarium von alten Büchern, Obligation, Extracten, Rente, Briefen und Schriften der Kirche St. Petri, Hamburg 1731.
- Anonym: Neu eingerichtetes Inventarium über der renovierten Kirchen Bibliotheca zu St. Jacobi, Hamburg 1756.
- Anonym: Specificatio et Taxatio omnium operum ΠΟΛΥΤΤΩΤΥΩΝ Eliae Hutteri, quae Noribergae prostant, Nürnberg, o. J.
- Anonym: Kurtzer einfeltiger / doch hochnotwendiger Bericht / wie Eliae Hutteri gedruckte Werck unnd verfertigte Bibel zu verstehen / unnd von der Studierenden Jugend sonderlich / gar wol mit grossem reichen Nutz möge Practicirt und gebraucht werden, o. O. 1756.
- Arias Montanus, Benedictus: Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece & Latine. Sacrorum Biblicorum Tomus Primus, Antwerpen 1569.
- Arias Montanus, Benedictus Arias: Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece & Latine. Sacrorum Biblicorum Tomus Tertius, Antwerpen 1570.
- Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, hg. von Erwin Gatz, Regensburg 2009.

- Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, hg. von Hubert Jedin / Kenneth Scott / Jochen Martin, Freiburg / Basel / Wien ²2004.
- Avenarius, Johann: Sefer ha-Shorashim. Hoc est, Liber Radicum seu Lexicon Ebraicum, in quo omnium Vocabulorum Biblicorum propriae ac certae redduntur significationes, cum vera & dilucida multorum locorum scripturae sacrae explicatione, Wittenberg 1568 (in der digitalen Sammlung der Goethe-Universität Frankfurt a. M.).
- Bibliander, Theodor: Institutionum Grammaticorum de Lingua Hebraea liber unus, Zürich 1535 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Bibliander, Theodor: De optimo genere Grammaticorum Hebraicorum Commentarius, Basel 1542 (in der digitalen Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek).
- Bibliander, Theodor: De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius. Cui adnexa est compendiaria explicatio doctrinae recte beateque vivendi, & religionis omnium gentium atque populorum, quam argumentum hoc postulare videbatur, Zürich 1548 (in der digitalen Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek).
- Bibliander, Theodor: De ratione communi omnium linguarum & literarum commentarius. Edited and translated with introduction by Hagit Amirav and Hans-Martin Kirn with a foreword by Irena Backus [Travaux d'Humanisme et Renaissance 475], Genf 2011.
- Brokes, Christian / Paulsen, Johann Heinrich: Inventarium des in der Sakristei verwahrten Schriftgutes, Hamburg 1733.
- Brooke, Robert England / McLean, Norman: The Old Testament in Greek according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint. Volume I The Octateuch Part III Numbers and Deuteronomy, Cambridge 1911.
- Bucer, Martin: Von den Juden. Ob / und wie die under den Christen zu halten sind / ein Rathschlag / durch die gelerten am Ende dis büchlin verzeichnet / zugericht, o. O. 1539 (in der digitalen Sammlung der Bayrischen Staatsbibliothek).

- Cruciger, Georg: *Harmonia linguarum quatuor cardinalium. Hebraicae, Graecae, Latinae et Germanicae*, Frankfurt 1616 (im Digitalisierungszentrum der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden).
- Die Messkataloge des sechzehnten Jahrhunderts. Die Messkataloge Georg Willers. Band 3: Fastenmesse 1581 – Herbstmesse 1587, hg. von Bernhard Fabian, Hildesheim / New York 1980.
- Die Messkataloge des sechzehnten Jahrhunderts. Die Messkataloge Georg Willers. Band 4: Fastenmesse 1588 – Herbstmesse 1592, hg. von Bernhard Fabian, Hildesheim / New York 1978.
- Die Messkataloge des sechzehnten Jahrhunderts. Die Messkataloge Georg Willers. Band 5: Fastenmesse 1593 – Herbstmesse 1600, hg. von Bernhard Fabian, Hildesheim / Zürich / New York 2001.
- Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung I [Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur], hg. von Leopold Cohn, Breslau 1909.
- Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung II [Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur], hg. von Leopold Cohn, Breslau 1910.
- Die Werke Philos von Alexandria in Deutscher Übersetzung V [Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur], hg. von Isaak Heinemann, Breslau 1929.
- Draconites, Johannes: *Joel ha-Navi. Joel Propheta cum translationibus fontis Ebraici. Chaldaica, Graeca, Latina, Germanica ac explicatione Prophetiae et indice Regni Christi*, Wittenberg 1565 (in der digitalen Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek).
- Forster, Johann: *Dictionarium Hebraicum Novum. Non ex Rabinorum commentis, nec nostratium doctorum stulta imitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris sacrorum Bibliorum, & eorundem accurata locorum collatione depromptum, cum phrasibus scripturae Veteris & Novi Testamenti diligenter annotatis*, Basel 1564 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Ficinus, Marsilius: *Das Corpus Hermeticum durch Marsilius Ficinus aus dem Griechischen ins Lateinische und jetzt aus dessen Latein auf jeweils gegenüberliegender Seite ins Deutsche übertragen durch M. P. Steiner*, Basel 2014.

- Froben, Georg Ludwig (Hrsg.): Cubus Hebraico Germanicus. Das ist ein hebreisch Dictionarium, Auß welchem ein jeglicher so nur Ebreisch lesen kan einer jeglichen Radicis oder Schoresch deutsche bedeutung ergründen und also die h. Sprach in wenig Zeit mit geringer Mühe lernen und verstehen kan, Hamburg 1603 (in der digitalen Sammlung des Bibliothekssystem Universität Hamburg).
- Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament begonnen von D. Rudolf Meyer unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von Dr. theol. Udo Rütterswörden und Dr. theol. Johannes Renz, bearbeitet und herausgeben von Dr. Theol. Dr. phil. Herbert Donner, Heidelberg ¹⁸2013.
- Grimm, Heinrich: Die Matrikel der Universität Frankfurt/Oder aus den Jahren 1506-1648 als urkundliche Quelle für die Geschichte des Buchwesens, in: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 16 (1960), 1045-1106.
- Gutmann, Aegidius: Offenbarung Göttlicher Majestat, Amsterdam / Frankfurt a. M. 1675.
- Hentenius, Johannes: Biblia ad vetustissima exemplaria castigata. Quid in horum Bibliorum castigatione praestitum sit, subsequens praefatio latiùs indicabit, Antwerpen 1567.
- Historischer Atlas Deutschland. Vom Frankenreich zur Wiedervereinigung in Karten, Bildern und Texten, hg. von Manfred Scheuch, Wien 2008.
- Holzhausen, Jens: Das Corpus Hermeticum Deutsch 1. Die griechischen Traktate und der lateinische Asclepius [Clavis Pansophiae 7,1], Stuttgart 1997.
- Hutter, Elias: Biblia Ebraea Eleganti et Maiusculua Characterum Forma, qua ad facilem sanctae linguae & scripturae intelligentiam primo statim intuitu literae Radicales & Serviles, Deficientes & Quiescentes, & c. situ & colore discernuntur, Köln 1603.
- Hutter, Elias: Biblia Sacra. Ebraice, Chaldaice, Graece, Latine, Germanice, Saxonice , Nürnberg 1599 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Hutter, Elias: Cubus Alphabeticus Sanctae Ebraeae Linguae vel Lexici Ebraici Novum Compendium τετράγωνον, in tabulas Alphabeticas ita digestum, ut singulae Radices nativam & congenerem derivatarum vocum sgnificationem, in

suis communium angulorum areolis, primo statim intuitu, lectori sese offerant, Hamburg 1588 (in der Sammlung der Digitalen Bibliothek Mecklenburg-Vorpommern).

- Hutter, Elias: Derekh ha-Kodesh. Hoc est Via sancta Quam non praeteribunt immundi, cum sit pro illis. A qua nec viatores, nec stulti aberrabunt. Sive Biblia sacra. Eleganti et maiuscula characterum forma, qua ad facilem sanctae linguae & scripturae intelligentiam, novo compendio, primo statim intuitu, literae Radicales & Serviles, Deficientes & Quiescentes situ & colore discernuntur, Hamburg 1587 (in der Sammlung der Digitalen Bibliothek Mecklenburg-Vorpommern).
- Hutter, Elias: Dictionarium harmonicum Biblicum Ebraeum, Graecum, Latinum, Germanicum, Nürnberg 1598 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Hutter, Elias: Ein ABC Büchlein / Darauß man die vier Haupt-Sprachen / als Ebraisch / Griechisch / Lateinisch / Deutsch & c. Leicht buchstabieren und lesen lernen kan / Allgemeiner Christlicher Jugend zum besten angestellt, Nürnberg 1597 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Hutter, Elias: Epistolarum libellus, in quo continentur aliquot magnorum et doctorum virorum literae, quibus iudicium Elianis Bibliis, Cubo & aliis eius operibus, breviter exponitur, Frankfurt 1587.
- Hutter, Elias: Künstlich New ABC Buch. Darauß ein Junger Knabe / die nötigsten vier Hauptsprachen Ebraisch, Griechisch, Lateinisch, Deutsch zugleich so leicht / als ein alleine / mit grossem Vortheil lesen lernen kan / allgemeiner Christlichen Jugend zum besten angestellet, Hamburg 1593 (in den digitalisierten Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin).
- Hutter, Elias: Novum Testamentum Harmonicum, Ebraicè, Graecè, Latinè, Germanicè, Nürnberg 1602.
- Hutter Elias: Novum Testamentum Syriacè, Ebraicè, Graecè, Latinè, Germanicè, Bohemicè, Italicè, Hispanicè, Gallicè, Anglicè, Danicè, Polonicè. Novi Testamenti Primus Tomus, Nürnberg 1599 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Hutter Elias: Novum Testamentum Syriacè, Ebraicè, Graecè, Latinè, Germanicè, Bohemicè, Italicè, Hispanicè, Gallicè, Anglicè, Danicè, Polonicè. Novi

Testamenti Secundus Tomus, Nürnberg 1599 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).

- Hutter, Elias: Öffentlich Außschreiben / An allgemeine Christliche Obrigkeit / derselben Lande / Städte / Kirchen / Schulen/ Lehrer / Zuhörer / und alle fromme Eltern und Kinder. Darinn Einfältig und Trewlich angezeigt wirdt / Welcher massen / der jetzigen Welt und künfftigen Posteritet / durch eine Harmoniam Linguarum und sonderliche Sprachen Kunst / geholffen werden könne / das man nun mehr / in Erlernung der heiligen Göttlichen / und andern Schrifften und Sprachen/ mit geringer mühe / in drey oder vier Jahren / mehr außrichten möge / als zuvor in zehen / zwanzig oder mehr Jahren / nicht hat geschehen können, Nürnberg, 1602 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Hutter, Elias: Prima Elementa, Ebraeae, Graecae, & Latinae. Linguarum pro studiosa juventute disposita, Nürnberg 1601.
- Hutter, Elias: Psalterium Harmonicum, Ebraice, Graece, Latine, & Germanice, Nürnberg 1602.
- Hutter, Elias: Reschit Hokhmah. Hoc est Principium Sapientiae sive elementorum doctrina ex dispositione, Frankfurt a. O., o. J.
- Hutter, Elias: Restitutio Methodi Linguarum Scripturarumque Harmonica et Symmetrica. Ad Primam, Dei, Patriarcharum, Prophetarum ac Sanctae Linguae & Scripturae, simplicitatem, puritatem, rectitudinem, convenientiam, illuminationem & perfectionem, Nürnberg 1602.
- Hutter, Elias: Sefer Tehillim sive Liber Psalmorum eleganti, nova, utili, maximeque necessaria typorum forma, qua primo statim intuitu, singularum vocum literae Radicales à Servilibus discernuntur, Hamburg 1586 (in den digitalisierten Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin).
- Hutter, Elias: Sefer Tehilim ve-Daniyel sive Liber Psalmorum et Danielis, eleganti, nova, utili, maximeque necessaria typorum forma, qua primo statim intuitu, singularum vocum literae Radicales à Servilibus discernuntur, Hamburg 1588 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Hutter, Elias: Urim ve Thummim vel Cubus Alphabeticus Sanctae Linguae Ebraeae, Hamburg 1586 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).

- Kues, Nikolaus von: *Dialogus de ludo globi*. Gespräch über das Kugelspiel. Auf der Grundlage der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Gerda von Bredow [Schriften des Nikolaus von Kues 21], Hamburg 1999.
- Levita, Elia und Münster, Sebastian: *Sēfer ha-Diqḏuq*. *Grammatica Hebraica Absolutissima*, Eliae Levitae Germani: nuper per Sebastianum Munsterum iuxta Hebraismum Latinitate donata post quam lector aliam non facile desiderabis. *Institutio elementaria in Hebraicam linguam eodem Sebast. Munstero autore*, Basel 1525 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Luther, Martin: An die Rathsherren aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Band 15, hg. von Paul Pietsch, Weimar 1899, 27-52.
- Luther, Martin: Brief Nr. 167. Luther an Joh. Lang 13. April 1519, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefe 1, hg. von Gustav Bebermeyer, Weimar 1930, 368-372.
- Luther, Martin: *De servo arbitrio*, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 18, hg. von Karl Drescher, Weimar 1908, 551-787.
- Luther, Martin: Tischrede Nr. 1040, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1, hg. von Karl Drescher, Weimar 1921, 524-525.
- Luther, Martin: Tischrede Nr. 1041, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1, hg. von Karl Drescher, Weimar 1921, 525-526.
- Luther, Martin: Tischrede Nr. 6805, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 6, hg. von Karl Drescher, Weimar 1912, 202-203.
- Luther, Martin: Über das erste Buch Mose, Predigten sampt einer Unterricht, wie Moses zu lere ist, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 24, hg. von Paul Pietsch, Weimar 1920, 1-710.
- Luther, Martin: Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 53, hg. von Karl Drescher, Weimar 1920, 573-648.
- Luther, Martin: Von den letzten Worten Davids, Wittenberg 1543 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).

- Luther, Martin: Von den letzten Worten Davids, in: Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 54, hg. von Karl Drescher, Weimar 1928, 16-100.
- Luther, Martin: Vorrede auff den Psalter, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel 10/1, hg. von Hanns Rückert, Weimar 1956, 94-97.
- Melanchthon, Philipp: De Studio Linguae Ebraeae, in: Philippi Melanchthonis opera quae supersunt omnia [CR 11], New York u.a. 1963, 867-877.
- Melanchthon, Philipp: Heubartikel Christlicher Lere. Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci theologici nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553 herausgegeben von Ralf Jenett und Johannes Schilling, Leipzig 2002.
- Melanchthon, Philipp: Lob der Beredsamkeit. Encomium eloquentiae (1523). Übersetzt von Lothar Mundt mit Anmerkungen von Felix Mundt, in: Melanchthon deutsch. Band 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenburg, Leipzig 1997, 64-91.
- Melanchthon, Philipp: Lobrede auf die neue Schule. In laudem novae scholae (1526). Übersetzt von Hermann Lind, in: Melanchthon deutsch. Band 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenburg, Leipzig 1997, 92-101.
- Melanchthon, Philipp: Rede über das Studium der hebräischen Sprache. Oratio de studio linguae Ebraeae (1549). Übersetzt von Annika Schmidt, in: Melanchthon deutsch. Band 4. Melanchthon, die Universität und ihre Fakultäten, hg. von Michael Beyer / Armin Kohnle / Volker Leppin, Leipzig 2012, 50-64.
- Melanchthon, Philipp: Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern im Kurfürstenthum zu Sachssen (1528), in: Melanchthons Werke. 1. Band. Reformatorische Schriften, hg. von Robert Stupperich, Gütersloh 1951, 215-271.
- Melanchthon, Philipp: Vorschläge zur Leipziger Universitätsreform. Privilegia Academiae Lipsiensis (1540). Übersetzt von Rainer Kößling, in: Melanchthon deutsch. Band 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenburg, Leipzig 1997, 106-109.

- Melanchthon, Philipp: Wie man lernen und studieren soll. De instituendis duobus pueris (undatiert). Ratio studiorum (1554). Übersetzt von Günther Wartenberg, in: Melanchthon deutsch. Band 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg, Leipzig 1997, 102-105.
- Melanchthon, Philipp: Wittenberger Antrittsrede. De corrigendis adolescentiae studiis (1518). Übersetzt von Gerhard Steinger, in: Melanchthon deutsch. Band 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik, hg. von Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg, Leipzig 1997, 41-63.
- Mentz, Georg und Jauering, Reinhold: Die Matrikel der Universität Jena. Band I 1548-1652 [Veröffentlichungen der Thüringischen Historischen Kommission I], Weimar 1944.
- Münster, Sebastian: Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539 in deutscher Übersetzung herausgegeben von Alfred Bodenheimer. Übersetzt von Rainer Wenzel mit einer Einleitung von Stephen G. Burnett, Basel 2017.
- Münster, Sebastian: Makre dardeke. Dictionarium Hebraicum ex Rabbiorum commentariis collectum, adiectis iis Chaldaicis vocabulis quorum in Bibliis est usus, Basel 1525 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Münster, Sebastian: Meshiah. Messias Christianorum et Iudaeorum Hebraicè & Latinè, Basel 1539.
- Münster, Sebastian: Miqdaš. Hebraica Biblia Latina Planeque Nova Sebast. Munsteri tralatione, post omneis omnium hactenus ubiuis gentium aeditiones euulgata, & quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata. adiectis insuper è Rabinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchrè & voces ambiguas, & obscuriora quaeque elucidantibus. Habet Mosaicos libros quinque, Iehosua, Iudicum, Samuelis Lib. duos, Regum Lib. duo, Basel 1534.
- Münster, Sebastian: Miqdaš. Hebraica Biblia Latina Planeque Nova Sebast. Munsteri tralatione, post omneis omnium hactenus ubiuis gentium aeditiones euulgata, & quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata. adiectis insuper è Rabinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchrè & voces ambiguas, & obscuriora quaeque elucidantibus. Veteris Instrumenti Tomus Secundus, Prophetarum Oracula atque Hagiographa continens, Basel 1535.

- Münster, Sebastian: Torat ha-Mashiah. Evangelium secundum Matthaeum in Lingua Hebraica, cum versione latina atque succinctis annotationibus Sebastiani Munsteri, Basel 1537 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Neander, Michael: Bedencken Michaelis Neandri, An einen Guten Herrn und Freund / Wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen / Das er one groß jagen / treiben / und eilen / mit Luft / und Liebe / vom sechsten Jahr seines alters an / biss auff das achtzehende / wol und fertig lernen möge Pietatem / linguam Latinam, Graecam, Hebraeam, Artes, und endlich universam Philosophiam, Eisleben 1581 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Neander, Michael: Luhot ha-Diqḏuq. Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae succinctae & breves, collectae ex Erotematis clarissimi & doctissimi viri, Wittenberg 1581 (in der digitalen Sammlung der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt).
- Neander, Michael: Sanctae Linguae Hebraeae Erotemata. Quorum seriem versa pagina reperies, Basel 1567 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Nürnberger Regesten, in: Das Nürnberger Buchgewerbe. Buch und Zeitungsdrucker, Verleger und Druckhändler vom 16. bis zum 18. Jahrhundert [Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 31], hg. von Michael Diefenbacher / Wiltrud Fischer-Pache, Nürnberg 2003.
- Opitz, Hieronymus: Sefer Tehillim. Psalterium. Recens editum ac diligentissime correctum, declaratis etiam in fine dictionibus quae in eo aliter leguntur, quàm scribuntur, Wittenberg 1566.
- Pagnini, Sante / Arias Montanus, Benedictus: מִקְרָא. Biblia Hebraica. Eorundem Latina Interpretatio Xantis Pagnini Lucansis, eorundem Benedicti Ariae Montani Hispal. & quorundam aliorum collato studio, ad Hebraicam dictionem diligentissime expensa, Antwerpen 1584.
- Pagnini, Sante: Veteris et Novi Testamenti Nova Translatio, Lyon 1527.
- Philanis Alexandrini opera quae supersunt I, hg. von Leopold Cohn / Paul Wendland, Berlin 1896.
- Rasch, Johann Joachim: Catalogus Alphabeticus Bibliothecae Publicae Aedis D. Jacobi, Hamburg 1753.

- Reuchlin, Johannes: Gutachten über das jüdische Schrifttum. Herausgegeben und übersetzt von Antonie Leinz-v. Dessauer [Pforzheimer Reuchlinschriften 2], Pforzheim 1965.
- Schäfer, Christian: Benutzerhandbuch zur Göttinger Septuaginta 1. Die Edition des Pentateuch nach John William Wevers, Göttingen 2012.
- Schindler, Valentin: Compendium Grammatices Hebraeae, Wittenberg 1603 (in der digitalen Sammlung der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt).
- Schindler, Valentin: Lexicon Pentaglotton. Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, et Arabicum, London 1635 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Schindler, Valentin: Qoşer ha-miqrâ. Epitome Bibliorum Continens Insigniora Veteris ac Novi Testamenti dicta Hebraice, Chaldaice, Syriace, Graece, Latine & Germanice, Wittenberg 1578 (in der Sammlung des Münchener Digitalisierungszentrums).
- Simon, Richard: Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Rotterdam 1689.
- Schwenter, Daniel: Omâr Schefat ha-Kodesh. Manipulus Linguae Sanctae sive Lexicon Hebraeo Latinum, ad formam Cubi Hutteriani adornatum, multisque in locis adauctum, Nürnberg 1628.
- Wevers, John William: Notes on the Greek Text of Numbers [Septuagint and Cognate Studies 46], Atlanta 1998.
- Wevers, John William: Septuaginta Numeri [Septuaginta Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum III,1], Göttingen 1982.
- Vatablus, Franciscus: Biblia Sacra Hebraicè, Graecè & Latinè. Latina interpretatio duplex est, altera vetus, altera nova; cum annotationibus Francisci Vatabli, Hebraicae linguae quondam Lutetiae Professoris Regii. Omnia cum editione Complutensi diligenter collata, additis in margine, quos Vatablus in suis annotationibus nonnunquam omiserat, idiotismis, verborumque difficiliorum radicibus, Genf 1586.

Handschriftliche Quellen

- Bitte um kaiserliches Druckprivileg von 1581, zu finden auf der Projektseite Untertanensuppliken am Reichshofrat Kaiser Rudolfs II. (1576-1612) der Universität Graz. URL: <http://www-gewi.uni-graz.at/suppliken/de/verfahren/1716> [24.02.2017].
- Bitte um kaiserliches Druckprivileg von 1595 und 1596, zu finden auf der Projektseite Untertanensuppliken am Reichshofrat Kaiser Rudolfs II. (1576-1612) der Universität Graz. URL: http://gams.uni-graz.at/viewer/viewer.html?mets=http://gams.uni-graz.at/cocoon/mets2json?source=http%3A%2F%2Fgams.uni-graz.at%2Farchive%2Fget%2Fo%3A%2Fsupks.1686%2FMETS_SOURCE#page/1/mode/1up [24.02.2017].
- Syrisch-lateinische Schriftübung des Elias Hutter zu Röm 4,5, aufgefunden im Stadtarchiv Braunschweig (Signatur: H VIII C:139).

Forschungsliteratur

- Albrecht, Johannes-Friedrich: Person und Freiheit. Luthers Sicht der Dynamik und Struktur des Personseins und ihre Bedeutung für die Gegenwart [Forum Systematik 41], Stuttgart 2010.
- Amram, David Werner: The Makers of Hebrew Books in Italy. Being Chapters in the History of the Hebrew Printing Press, London 1963.
- Andersen, Francis I. und Forbes, A. Dean: What Did the Scribes Count?, in: Studies in Hebrew and Aramaic Orthography [Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 2], hg. von. David Noel Freedman u. a., Winona Lake 1992, 297-318.
- Anonym: Art. Avenarius, 1. (Joh. Habermann), in: KHL 1, 1887, 258.
- Anonym: Art. Forster, Johann, in: KHL 2, 1889, 576.
- Anonym: Art. Hutter, Elias, in: KHL 3, 1891, 406f.
- Anonym: Nachricht vom M. Elia Huttero, Auctore der Bibliorum Polyglottorum, in: Unschuldige Nachrichten von alten und neuen Theologischen Sachen. Zur geheiligten Übung verfertigt von einigen Dienern des Göttlichen Wortes, Leipzig 1716, 392-400.
- Arens, Hans: Art. Hutter, Elias, in: NDB 10, 1974, 103-104.

- Arens, Hans: Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart [OA], Freiburg 1955.
- Ax, Wolfram: Quintilian für Lehrer. Bemerkungen zu Buch 1 und 2 der Institutio oratori, in: Pegasus-Onlinezeitschrift 10/1 (2010), 1-18.
- Balthasar, Trutz: Pommersche Pastoren, in: Archiv für Sippenforschung und alle verwandten Gebiete 34 (1968), 361-364.
- Barge, Hermann: Geschichte der Buchdruckerkunst von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Leipzig 1940.
- Baur, G.: Art. Neander, Michael, in: Allgemeine Deutsche Biographie 23, 1886, 341-345.
- Basse, Michael: Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation [KGE II/1], Leipzig 2008.
- Battenberg, Johannes Friedrich: Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts [Enzyklopädie Deutscher Geschichte 60], München 2001.
- Behrmann, Georg: Hamburgs Orientalisten, Hamburg 1902.
- Benz, Ernst: Die christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie [Albae Vigiliae 18], Zürich 1958.
- Beyerle, Stefan: Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33 [Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 250], Berlin / New York 1997.
- Bobzin, Hartmut: Der Unterricht des Hebräischen, Arabischen und anderer semitischer Sprachen sowie des Persischen und Türkischen in Europa (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts), in: History of the Language Sciences Band 1.1 [HSK 18], hg. von Sylvain Auroux u. a., Berlin / New York 2000, 728-734.
- Böhm, Martina: Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 128], Berlin / New York 2005.
- Borst, Arno: Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprünge und Vielfalt der Sprachen und Völker. Band III/1: Umbau, München 1995.

- Boveland, Karin: Die Hauptpastoren der St.-Petri-Kirche, in: Die Hauptkirche St. Petri in Hamburg. Baugeschichte Kunstwerke Prediger, hg. von Carl Malsch, Hamburg 1979, 71-96.
- Boxel, Piet van: Hebrew Books and Censorship in Sixteenth-Century Italy, in: Jewish Books and their Readers. Aspects of the Intellectual Life of Christians and Jews in Early Modern Europe [Brill's Series in Church History and Religious Culture 75], hg. von Scott Mandelbrote / Joanna Weinberg, Leiden / Boston 2016, 75-99.
- Brandis, Tilo und Maehler, Herwig: Katalog der Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Band IV. Die Handschriften der S. Petri-Kirche Hamburg. Die Handschriften der S. Jacobi-Kirche Hamburg, Hamburg 1967.
- Brückner: Art. Avenarius, Johannes, in: Allgemeine Deutsche Biographie 1, 1875, 699.
- Bühring, Gernot: Hutters hebräische Hohlbuchstaben heute. Zu einem Hamburger Druck des Jahres 1587, in: Das Johanneum. Mitteilungen des Vereins ehemaliger Schüler der Gelehrtenschule des Johanneums 2, Hamburg 1987, 27-33.
- Burkhardt, Johannes: Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517-1617, Stuttgart 2002.
- Burmeister, Karl Heinz: Sebastian Münster. Versuch eines biographischen Gesamtbildes [Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 91], Basel / Stuttgart 1963.
- Burnett, Stephen G.: A Dialogue of Deaf: Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemic in Sebastian Münster's Messiahs of the Christians and the Jews (1529/39), in: Archiv für Reformationsgeschichte 91 (2000), 168-190.
- Burnett, Stephen G.: Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660). Authors, Books and the Transmission of Jewish Learning [Library of the Written Word 19 / The Handpress World 13], Leiden / Boston 2012.
- Burnett, Stephen G.: Christian Hebrew Printing in the Sixteenth Century. Printers, Humanism and the Impact of the Reformation, in: Helmantica 51 (2000), 13-42.

- Burnett, Stephen G.: Einleitung zu Sebastian Münster – Der Messias der Christen und Juden (1539), in: Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539, hg. von Alfred Bodenheimer. Basel 2017, 15-24.
- Burnett, Stephen G.: From Christian Hebraism to Jewish Studies. Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the seventeenth Century [Studies in the History of Christian Thought 68], Leiden / New York / Köln 1996.
- Burnett, Stephen G.: German Jewish Printing in the Reformation Era (1530-1633), in: Jews, Judaism and the Reformation in the sixteenth Century Germany [Studies in Central European Histories 37], hg. von Dean Phillip Bell / Stephen G. Burnett, Leiden 2006, 503-528.
- Burnett, Stephen G.: Johannes Buxtorfs Charakterisierung des Judentums. Reformierte Orthodoxie und christliche Hebraistik, in: Bundeseinheit und Gottesvolk. Reformierter Protestantismus und Judentum im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts [Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 9], hg. von Achim Detmers / J. Marius J. Lange van Ravenswaay, Wuppertal 2005, 189-210.
- Burnett, Stephen G.: Jüdische Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter, in: Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), hg. von Ludger Grenzmann u. a., Berlin / New York, 173-188.
- Burnett, Stephen G.: Luthers hebräische Bibel (Brescia, 1494). Ihre Bedeutung für die Reformation, in: Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers, hg. von Irene Dingel / Henning P. Jürgens, München 2014, 62-69.
- Burnett, Stephen G.: Philosemitism and Christian Hebraism in the Reformation Era, in: Geliebter Feind – gehasster Freund. Antisemitismus und Philosemitismus in Geschichte und Gegenwart. FS Julius H. Schoeps [Neue Beiträge zur Geistesgeschichte 7], hg. von Irene A. Diekmann / Elke-Vera Kotowski, Berlin 2009, 135-146.
- Burnett, Stephen G.: Reassessing the “Basel-Wittenberg Conflict”. Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship, in: Hebraica Veritas?

- Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe, hg. von Allison P. Coudert / Jeffrey S. Shoulson, Philadelphia 2004, 181-201.
- Burnett, Stephen G.: The Regulation of Hebrew Printing in Germany 1555-1630. Confessional Politics and the Limits of Jewish Toleration, in: Infinite Boundaries. Order, Disorder and Reorder in Early Modern German Culture [Sixteenth Century Essays and Studies 40], hg. von Max Reinhart / Thomas Robisheaux, Kirsville 1998, 329-348.
 - Cole, Richard G.: The Dynamics of Printing in the Sixteenth Century, in: The social history of the Reformation. FS Harold J. Grimm, hg. von L.P. Buck / J.W. Zophy, Columbus 1972, 93-105.
 - Conger, George Perrigo: Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy, New York 1967.
 - Coors, Michael: Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt. Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift [Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 123], Göttingen 2009.
 - Corsten, Severin und Schmitz, Wolfgang: Buchdruck des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Die Erforschung der Buch- und Bibliotheksgeschichte in Deutschland, hg. von Werner Arnold / Wolfgang Dittrich / Bernhard Zeller, Wiesbaden 1987, 93-120.
 - Detmers, Achim: „Bundeseinheit“ versus „Gesetz und Evangelium“ - Martin Bucer und Philipp Melanchthon und ihr Verhältnis zum Judentum, in: Bundeseinheit und Gottesvolk. Reformierter Protestantismus und Judentum im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts, [Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 9], hg. von Achim Detmers / J. Marius J. Lange van Ravenswaay, Wuppertal 2005, 9-37.
 - Detmers, Achim: Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin [Judentum und Christentum 7], Stuttgart 2001.
 - Deutsch, Yaacov: The Second Life of the Life of Jesus: Christian Reception of *Toledot Yeshu*, in: *Toledot Yeshu* (“The Life Story of Jesus”) Revisited. A

- Princeton Conference [Texts and Studies in Ancient Judaism 143], hg. von Yaacov Deutsch / Peter Schäfer / Michael Meerson, Tübingen 2011, 283-295.
- Dietmann, Karl Gottlob: Die gesamte der ungeänderten Augsb. Confession zugethane Priesterschaft in dem Marggrafenthum Oberlausitz, Lauban / Leipzig 1776.
 - Dingel, Irene: Luthers Schrift An die Rathsherren aller Städte deutsches Lands (1524) – Historische und theologische Aspekte, in: Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers, hg. von Irene Dingel / Henning P. Jürgens, München 2014, 180-190.
 - Dülfer, Kurt: Schrifttafeln zur deutschen Paläographie des 16.-20. Jahrhunderts [Veröffentlichungen der Archivschule Marburg 2], Marburg ⁸1995.
 - Ebeling, Florian: Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit. Mit einem Vorwort von Jan Assmann, München ²2009.
 - Ebeling, Gerhard: Disputatio de Homine. Erster Teil. Text und Traditionshintergrund [Lutherstudien II], Tübingen 1977.
 - Eco, Umberto: Die Suche nach der vollkommenen Sprache, München ²1994.
 - Edel, Susanne: Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz [Studia Leibnitiana Sonderhefte 23], Stuttgart 1995.
 - Eisenhardt, Ulrich: Staatliche und kirchliche Einflußnahmen auf den deutschen Buchhandel im 16. Jahrhundert, in: Beiträge zur Geschichte des Buchwesens im konfessionellen Zeitalter [Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 11], hg. von Herbert G. Göpferl u. a., Wiesbaden 1985, 295-313.
 - Egli, Emil: Analecta Reformatoria 2. Biographien: Bibliander, Ceporin, Johannes Bullinger, Zürich 1901.
 - Ego, Beate: Konrad Pellican und die Anfänge der wissenschaftlichen christlichen Hebraistik im Zeitalter von Humanismus und Reformation, in: Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung. FS Friedhelm Krüger [Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 3], hg. von Reinhold Mokrosch / Helmut Merkel, Münster / Hamburg / London 2001, 73-84.

- Ehrenpreis, Stefan: Juden in der Reichsstadt Nürnberg 1500-1570, in: Geschichte und Kultur der Juden in Nürnberg [Franconia Judaica 8], hg. von Andrea M. Kluxen / Julia Krieger, Würzburg 2014, 95-106.
- Ehrenpreis, Stefan und Lotz-Heumann, Ute: Reformation und konfessionelles Zeitalter [Kontroversen um die Geschichte], Darmstadt 2002.
- Farmer, Steven A.: Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems [Medieval and Renaissance Texts and Studies 167], Tempe 1998.
- Finckh, Ruth: Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur [Palaestra 306], Göttingen 1999.
- Fischer, Alexander Achilles: Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein, Stuttgart 2009.
- Flood, John L.: The Book in Reformation Germany, in: The Reformation and the Book [St Andrews Studies in Reformation History], hg. von Jean-François Gilmont, Aldershot u. a. 1998, 21-103.
- Frank, Günther: Philipp Melanths »Liber de anima« und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie, in: Humanismus und Wittenberger Reformation. FS Philipp Melancthon, hg. von Michael Beyer / Günther Wartenberg, Leipzig 1996, 313-326.
- Friedrich, Reinhold: Heilsvergegenwärtigung durch Bildung. Schule, Unterricht und Katechismus, in: Medialität, Unmittelbarkeit Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70], hg. von Johanna Haberer / Berndt Hamm, Tübingen 2012, 271-283.
- Friedman, Jerome: Sebastian Münster, the Jewish Mission and Protestant Antisemitism, in: Archiv für Reformationsgeschichte 70 (1979), 238-259.
- Friedman, Jerome: The Most Ancient Testimony. Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia, Athens 1983.
- Fudge, John D.: Commerce and Print in the Early Reformation [The Northern World 28], Leiden / Boston 2007.
- Gardt, Andreas: Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, Berlin / New York 1999.
- Gauthier, Joseph D.: Sanctes Pagninus O. P., in: The Catholic Biblical Quarterly 7 (1945), 175-190.

- Geiger, Ludwig: Das Studium der Hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des XV. bis zur Mitte des XVI. Jahrhunderts, Breslau 1870.
- Giesecke, Michael: Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien, Frankfurt a. M. 1998.
- Ginsburg, Christian D.: Introduction to the Masoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, New York 1966.
- Goshen-Gottstein: Introduction to the Biblia Rabbinica. A Reprint of the 1525 Venice Edition, Jerusalem 1972.
- Goßmann, Hans-Christoph: „...denn das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22). Christliche Zugänge zum Judentum und zum jüdisch-christlichen Dialog [Studien zum interreligiösen Dialog 7], Münster u. a. 2005.
- Grafton, Anthony und Weinberg, Joanna: I have always loved the Holy Tongue. Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship, Cambridge / London 2011.
- Haberer, Johanna: Distribution – Partizipation – Individualisierung. Grundsätzliche Beobachtungen zum Mediengeschehen des 16. Jahrhunderts in moderner Perspektive, in: Medialität, Unmittelbarkeit Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70], hg. von Johanna Haberer / Berndt Hamm, Tübingen 2012, 1-10.
- Hall, Basil: Biblical Scholarship. Editions and Commentaries, in: The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the present day, hg. von S. L. Greenslade, Cambridge 1963, 38-93.
- Hein, Markus / Junghans, Helmar: Die Professoren und Dozenten der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig von 1409 bis 2009, Leipzig 2009.
- Heinl, Oliver: Einblicke in das Wesen der Sprache, Hude 2013.
- Heller, Marvin J.: Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book [Brill Reference Library of Judaism 37], Leiden / Boston 2013.
- Heller, Marvin J.: The Seventeenth Century Hebrew Book Volume I. An Abridged Thesaurus [Brill's Series in Jewish Studies 41/1], Leiden / Boston 2011.

- Heller, Marvin J.: The Seventeenth Century Hebrew Book Volume II. An Abridged Thesaurus [Brill's Series in Jewish Studies 41/2], Leiden / Boston 2011.
- Heller, Marvin J.: The Sixteenth Century Hebrew Book Volume I. An Abridged Thesaurus [Brill's Series in Jewish Studies 33/1], Leiden / Boston 2004.
- Heller, Marvin J.: The Sixteenth Century Hebrew Book Volume II. An Abridged Thesaurus [Brill's Series in Jewish Studies 33/2], Leiden / Boston 2004.
- Henze, Eberhard: Kleine Geschichte des deutschen Buchwesens, Düsseldorf 1983.
- Hermle, Siegfried: Luther, Martin (AT). Januar 2008. URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25188/> [16.05.2016].
- Horváth, Eva: Bibliotheken und Gelehrte im alten Hamburg. Ausstellung der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg anlässlich des 500jährigen Bestehens, Hamburg 1979.
- Idel, Moshe: Jewish Thinkers versus Christian Kabbalah, in: Christliche Kabbala [Pforzheimer Reuchlinschriften 10], hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Ostfildern 2003, 49-65.
- Janowski, Bernd: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in Israel und in seiner Umwelt, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 20, hg. von Martin Ebner u.a., Neukirchen-Vluyn 2006, 85-110.
- Janowski, Bernd: Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels [Quaestiones Disputatae 191], Freiburg / Basel / Wien 2002, 24-68.
- Janowski, Bernd: Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ²2004, 214-246
- Jauering, Reinhold: Siegfried: Art. Forster, Johann, in: NDB 5, 1961, 304.
- Jenni, Ernst: Die Hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart / Berlin / Köln 1992.
- Jenni, Ernst: Die Hebräischen Präpositionen. Band 2: Die Präposition Kaph, Stuttgart / Berlin / Köln 1994.

- Jenni, Ernst: Die Hebräischen Präpositionen. Band 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart / Berlin / Köln 2000.
- Jüngel, Eberhard: Das Evangelium der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen ⁴2004.
- Jung, Martin Herbert: Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen, Darmstadt 2008.
- Jung, Martin Herbert: Reformation und Konfessionelles Zeitalter (1517-1648), Göttingen 2012.
- Kaiser, Otto: Die kosmische Bedeutung des jüdischen Hohenpriesters im Denken Philo von Alexandrien, in: Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature [Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2016 / 2017], hg. von Géza Xeravits/ József Zsengellér / Ibolya Balla, Berlin / Boston 2017, 319-339.
- Kaiser, Otto: Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 259], Göttingen 2015.
- Kaufmann, Thomas: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998.
- Kaufmann, Thomas: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. / Leipzig 2009.
- Kaufmann, Thomas: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts [Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 29], Tübingen 2006.
- Kaufmann, Thomas: Luthers „Judenschriften“ in ihren historischen Kontexten, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 6 (2005), 483-586.
- Kaufmann, Thomas: Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, in: epd-Dokumentation 10 (2016), 12-20.
- Kellenbenz, Hermann: Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts [Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 40], Wiesbaden 1958.

- Kern, Udo: Dialektik der Vernunft bei Martin Luther [Rostocker Theologische Studien 27], Berlin 2014.
- Kessler Mesguich, Sophie: Early Christian Hebraists, in: Hebrew Bible – Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment, hg. von Magne Sæbø, Göttingen 2008, 254-275.
- Kilcher, Andreas: Hebräische Sprachmetaphysik und lateinische Kabbalistik. Knorr und das metaphysische Problem der Übersetzung in der christlichen Kabbala, in: Zeitschrift der Christian-Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft 8 (1998), 63-108.
- Kinzig, Wolfram: Philosemitismus Teil I. Zur Geschichte des Begriffs, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 105 (1994), 202-226.
- Kinzig, Wolfram: Philosemitismus Teil II. Zur historiographischen Verwendung des Begriffs, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 105 (1994), 361-383.
- Kirn, Hans-Martin: Humanismus, Reformation und Antijudaismus. Der Schweizer Theologe Theodor Bibliander (1504/09-1564), in: Bundeseinheit und Gottesvolk. Reformierter Protestantismus und Judentum im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts, [Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 9], hg. von Achim Detmers / J. Marius J. Lange van Ravenswaay, Wuppertal 2005, 39-58.
- Kirn, Hans-Martin: Traces of Targum Reception in the Work of Martin Luther, in: A Jewish Targum in a 'Christian' World [Jewish and Christian Perspectives Series 27], hg. von Alberdina Houtman / Eveline van Staalduine-Sulman / Hans Martin Kirn, Leiden / Boston 2014, 266-288.
- Klein, Wolf Peter: Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins, Berlin 1992.
- Klein, Wolf Peter: Die deutsche Sprache in der Gelehrsamkeit der frühen Neuzeit. Von der lingua barbarica zur HauptSprache, in: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, hg. von Herbert Jaumann, Berlin / New York, 465-516.
- Klein, Wolf Peter: Die ursprüngliche Einheit der Sprachen in der philologisch-grammatischen Sicht der frühen Neuzeit, in: The Language Of Adam. Die Sprache Adams [Wolfenbütteler Forschungen 84], hg. von Allison P. Coudert, Wiesbaden 1999, 25-56.

- Klein, Wolf Peter: Was wurde aus den Wörtern der hebräischen Ursprache? Zur Entstehung der komparativen Linguistik aus dem Geist etymologischer Spekulation, in: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert [Studies in European Judaism 11], hg. von Giuseppe Veltri / Gerold Necker, Leiden / Boston 2004, 3-23.
- Klinkow, Michaela: Spielkartenmakulatur. Dokumente einer frühen Gebrauchskunst im Bonner Exemplar von Hutters „Novum Testamentum“ (1599/1600) [Kölner Arbeiten zum Bibliotheks- und Dokumentationswesen 24], Köln 1999.
- Klueping, Harm: Reformatio vitae Johann Jakob Fabricius /1618/20-1673). Ein Beitrag zu Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts [Historia profana et ecclesiastica – Geschichte und Kirchengeschichte zwischen Mittelalter und Moderne 9], Münster 2003.
- Koch, Ernst: Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1663-1675) [KGE II/8], Leipzig 2000.
- Koch, Klaus: Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel [Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V. 15/1], Hamburg 1997.
- Knape, Joachim: Humanismus, Reformation, deutsche Nation und Sprache, in: Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart, hg. von Andreas Gardt, Berlin / New York 2000, 103-138.
- Knoch-Mund, Gaby: Disputationsliteratur als Instrument antijüdischer Polemik. Leben und Werk des Marcus Lombardus, eines Grenzgängers zwischen Judentum und Christentum im Zeitalter des deutschen Humanismus, Tübingen / Basel 1997.
- Kotjako, Jens: Geschichte der hebräischen Grammatik vom 10. bis zum 16. Jahrhundert, in: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert [Studies in European Judaism 11], hg. von Giuseppe Veltri / Gerold Necker, Leiden / Boston 2004, 215-232.
- Kratz, Reinhard Georg: „Öffne seinen Mund und seine Ohren“. Wie Abraham Hebräisch lernte, in: „Abraham unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, hg. von Reinhard Georg Kratz / Tilman Nagel, Göttingen 2003, 53-66.

- Kunstmann, Heinrich: Slavisches um die Nürnberger Bibeldrucke Elias Hutters, in: Die Welt der Slaven 3.2 (1958), 166-179.
- Lange, Melanie: Rostock lernt Hebräisch. Die Hebräischgrammatik Elia Levitas (1469-1549) in der Übersetzung des christlichen Kosmographen und Hebraisten Sebastian Münster (1488-1552) aus dem Bestand der Universitätsbibliothek Rostock, in: Jüdische kulturelle und religiöse Einflüsse auf die Stadt Rostock und ihre Universität [Rostocker Studien zur Universitätsgeschichte 28], hg. von Gisela Boeck / Hans-Uwe Lammel, Rostock 2014, 41-56.
- Lappenberg, Johann Martin: Zur Geschichte der Buchdruckerkunst in Hamburg, Hamburg 1840.
- Levi, Joseph: Elia Levita und seine Leistungen als Grammatiker, Breslau 1888.
- Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.
- Looß, Sigrid: Vorstellungen zum Menschenbild in der frühen Reformation, in: Mühlhausen, der Bauernkrieg und Thomas Müntzer. Realitäten – Visionen – Illusionen. Protokollband zum wissenschaftlichen Kolloquium am 27. Mai 2000 in Mühlhausen/Thüringen [Publikationen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft 1], hg. von Mühlhäuser Museen in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Mühlhausen, Mühlhausen 2000, 102-108.
- Lorck, Carl Berendt: Handbuch der Geschichte der Buchdruckerkunst 1. Erfindung, Verbreitung, Blüte, Verfall 1450-1750, Leipzig 1882.
- Lubell, Stephen: The Use of Hebrew in the Antwerp Polyglot Bible, in: Journal of the printing Historical Society 16 (2010), 5-35.
- Lutz, Heinrich: Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden 1490 bis 1648, Darmstadt 1987.
- Lutz, Heinrich: Reformation und Gegenreformation [Oldenbourg Grundriss der Geschichte 10], München ⁴1997.
- Mackert, Christoph: Luthers Handexemplar der hebräischen Bibelausgabe von 1494. Objektbezogene und besitzgeschichtliche Aspekte, in: Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers, hg. von Irene Dingel / Henning P. Jürgens, München 2014, 70-78.

- Maier, Johann: Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen, München 1995.
- Martín-Contreras, Elvira: Medieval Masoretic Text, in: Textual History of the Bible. The Hebrew Bible Volume 1A, hg. von Armin Lange / Emanuel Tov, Leiden / Boston 2016, 420-429
- Mau, Rudolf: Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532 [KGE II/5], Leipzig 2000.
- Maurer, Wilhelm: Die Zeit der Reformation, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden 1, hg. von Karl Heinrich Rengstorff / Siegfried von Kortzfleisch, München 1988, 363-452.
- McLean, Matthew: The Cosmographia of Sebastian Münster. Describing the World in the Reformation, Bodmin 2007.
- Melamed, Abraham: The Revival of Christian Hebraism in Early Modern Europe, in: Philosemitism in History, hg. von Jonathan Karp / Adam Sutcliffe, Cambridge 2011, 49-66.
- Meyer, Eduard: Geschichte des Hamburgischen Schul- und Unterrichtswesens im Mittelalter, Hamburg 1843.
- Miegge, Mario: „Regnum quartum ferreum“ und „lapis de monte“. Die kritische Wende in der Danielinterpretation im 16. Jahrhundert und ihre Folgen in Theologie und Politik, in: Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuchs [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 1] hg. von Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch, Freiburg / Stuttgart 2003, 239-251.
- Miletto, Gianfranco: Die Bibel zwischen Tradition und Innovation, in: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert [Studies in European Judaism 11], hg. von Giuseppe Veltri / Gerold Necker, Leiden / Boston 2004, 97-110.
- Miletto, Gianfranco und Veltri, Giuseppe: Die Hebraistik in Wittenberg (1502-1813). Von der „lingua sacra“ zur Semitistik, in: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert [Studies in European Judaism 11], hg. von Giuseppe Veltri / Gerold Necker, Leiden / Boston 2004, 75-96.

- Moehsen, Johann Karl Wilhelm (Hrsg.): Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg. Von den ältesten Zeiten an bis zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts, Berlin / Leipzig 1783.
- Moser, Christian: Theodor Bibliander (1505-1564). Annotierte Bibliographie der gedruckten Werke [Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 27], Zürich 2009.
- Müller, Peter O.: Deutsche Lexikographie des 16. Jahrhunderts. Konzeptionen und Funktionen frühneuzeitlicher Wörterbücher, Tübingen 2001.
- Nipperdey, Thomas: Luther und die Bildung der Deutschen, in: Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation, hg. von Hartmut Löwe / Claus-Jürgen Roepke, München 1983, 13-27.
- Nes, Hans van und Staalduine-Sulman, Eveline van: The 'Jewish' Rabbinic Bibles versus the 'Christian' Polyglot Bibles, in: A Jewish Targum in a 'Christian' World [Jewish and Christian Perspectives Series 27], hg. von Alberdina Houtman / Eveline van Staalduine-Sulman / Hans Martin Kirn, Leiden / Boston 2014, 185-207.
- Nestle, Eberhard: Art. Polyglottenbibeln, in: RE³ 15, 1904, 528-535.
- Nestle, Eberhard: Nigri, Böhm und Pellican. Ein Beitrag zur Anfangsgeschichte des hebräischen Sprachstudiums in Deutschland, in: ders., Marginalien und Materialien, Tübingen 1893, 1-35.
- North, Michael: Das Reich als kommunikative Einheit, in: Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit [Historische Zeitschrift Beihefte 41], hg. von Johannes Burkhardt / Christine Werkstetter, München 2005, 237-247.
- Obermann, Heiko Augustinus: Discovery of Hebrew and Discrimination against the Jews. The Veritas Hebraica as Double-Edged Sword in Renaissance and Reformation, in: Germania Illustrata. Essays on Early Modern Germany Presented to Gerald Strauss [Sixteenth Century Essays & Studies 18], hg. von Andrew C. Fix / Susan C. Karant-Nunn, Kirksville 1992, 19-34.
- Oberman, Heiko Augustinus: Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin ²1981.
- Osten-Sacken, Peter von der: Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der gantz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002.

- Panzer, Georg Wolfgang Franz: Geschichte der Nürnbergischen Ausgaben der Bibel von der Erfindung der Buchdruckerkunst an bis auf unsere Zeiten, Nürnberg 1778.
- Peters, Albrecht: Der Mensch [Handbuch Systematische Theologie 8], Gütersloh 1979.
- Pelikan, Jaroslav: The Reformation of the Bible. The Bible of the Reformation. Das Wort sie sollen lassen stan, New Haven / London / Dallas 1996.
- Prijs, Joseph und Prijs, Bernhard: Die Basler hebräischen Drucke (1492-1866), Olten/Freiburg 1964.
- Pulvermacher, David: Sebastian Münster als Grammatiker. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt der Hohen philosophischen Facultät der Königlichen Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen, Berlin 1892.
- Rasch, Johann Joachim: Historische Beschreibung der öffentlichen Kirchen-Bibliothek zu St. Jacobi in Hamburg, Hamburg 1754.
- Reboiras, Fernando Domínguez: Sante Pagnini. Isagoga ad sacras literas, eiusdem Isagoga ad mysticos sacrae scripturae sensus (1536), in: Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, hg. von Oda Wischmeyer, Berlin / Boston 2016, 499-506.
- Reichert, Klaus: Die zwei Gesichter des Johannes Reuchlin, in: Reuchlin und seine Erben. Forscher, Denker Ideologen und Spinner [Pforzheimer Reuchlinschriften 11], hg. von Peter Schäfer / Irina Wandrey, Ostfildern 2005, 25-40.
- Reinhard, Wolfgang: Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: ders., Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang [Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 20], München 1980, 165-189.
- Rekers, Bernard: Benito Arias Montano (1527-1598), London / Leiden 1972.
- Reske, Christoph: Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. Auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzig [Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 51], Wiesbaden 2007.

- Roelcke, Thorsten: Latein, Griechisch, Hebräisch. Studien und Dokumentationen zur deutschen Sprachreflexion in Barock und Aufklärung [Studia Linguistica Germanica], Berlin / Boston 2014.
- Rosenthal, Erwin Isak Jacob: Sebastian Muenster's Knowledge and use of Jewish Exegesis, in: ders., Judaism, Philosophy, Culture: Selected Studies by E.I.J. Rosenthal, Cambridge 2001, 127-145.
- Roussel, Bernard: Art. Pagnini, Sante, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation 3, 1996, 194f.
- Rummel, Erika: Humanists, Jews and Judaism, in: Jews, Judaism and the Reformation in the sixteenth Century Germany [Studies in Central European Histories 37], hg. von Dean Phillip Bell / Stephen G. Burnett, Leiden 2006, 3-31.
- Sandkühler, Hans Jörg: Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen, München 2014.
- Schade, Herwarth von: Die Hauptpastoren der St.-Jacobi-Kirche, in: Die Hauptkirche St. Jacobi in Hamburg. Baugeschichte Kunstwerke Prediger, hg. von Lutz Mohaupt, Hamburg 1981, 72-99.
- Schäfer, Peter: Introduction, in: Toledot Yeschu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference [Texts and Studies in Ancient Judaism 143], hg. von Peter Schäfer / Michael Meerson / Yaacov Deutsch, Tübingen 2011, 1-11.
- Schäfer, Peter: Jesus im Talmud, Tübingen 2007.
- Schäfer, Peter: Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des antiken Judentums und des Urchristentums [Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 15], Leiden 1978, 122-133.
- Schenker Adrian: Art. Polyglotten, in: TRE 27, 1997, 22-25.
- Schilling, Heinz: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), 1-45.
- Schmidt, Georg: Freiheit, Pluralität und Frieden. Überlegungen zur deutschen Reformationsgeschichte, in: Faszinierende Frühneuzeit. Reich, Frieden, Kultur

- und Kommunikation 1500-1800. FS Johannes Burkhardt, hg. von Wolfgang E. J. Weber / Regina Dauser, Berlin 2008, 75-94.
- Schmidt, Heinrich Richard: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert [Enzyklopädie Deutscher Geschichte 12], München 1992.
 - Schmidt, Heinrich Richard: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: Historische Zeitschrift 265 (1997), 639-682.
 - Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Christian Kabbala. Joseph Gikatilla (1247-1305), Johannes Reuchlin (1455-1522), Paul Ricius (d. 1544), and Jacob Böhme (1575-1624), in: The Language Of Adam. Die Sprache Adams [Wolfenbütteler Forschungen 84], hg. von Allison P. Coudert, Wiesbaden 1999, 81-121.
 - Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der christlichen Kabbala Band 1. [Clavis Pansophiae 10,1], Stuttgart 2012.
 - Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala, in: ders., Christliche Kabbala [Pforzheimer Reuchlinschriften 10], Ostfildern 2003, 9-48.
 - Schöner, Petra: Visual Representations of Jews in Sixteenth-Century Germany, in: Jews, Judaism and the Reformation in the Sixteenth Century Germany [Studies in Central European Histories 37], hg. von Dean Phillip Bell / Stephen G. Burnett, Leiden 2006, 357-392.
 - Schorn-Schütte, Luise: Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?, in: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur [Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropas 7], hg. von Joachim Bahlcke / Arno Strohmeyer, Stuttgart 1999, 63-77.
 - Seligmann, Abraham: Die Hebräischen Drucke und Druckereien in Altona – Hamburg – Wandsbeck. Ein Kapitel der Geschichte der „Juden in Hamburg“ gewidmet dem Museum für Hamburgische Geschichte von dem Verein ehemaliger Hamburger, Bremer und Lübecker in Israel anlässlich der Eröffnung der Ausstellung „Juden in Hamburg“ am 6. März 1997, Hamburg 1997.
 - Senger, Hans-Gerhard: Dialogus de ludo globi. Dialog über das Kugelspiel, in: Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk, hg. von Marco Brösch u.a., Darmstadt 2014, 255-261.

- Siegfried: Art. Schindler, Valentin, in: Allgemeine Deutsche Biographie 31, 1890, 291f.
- Sporhan-Krempel und Lore / Wohnhaas, Theodor: Elias Hutter in Nürnberg und seine Biblia in etlichen Sprachen, in: AGB 27 (1986), 157-162.
- Staalduine-Sulman, Eveline van und Tanja, Johanna: Christian Arguments for Including Targums in Polyglot Bibles, in: A Jewish Targum in a 'Christian' World [Jewish and Christian Perspectives Series 27], hg. von Alberdina Houtman / Eveline van Staalduine-Sulman / Hans Martin Kirn, Leiden / Boston 2014, 208-230.
- Steiger, Johann Anselm: Die Rezeption der rabbinischen Tradition im Luthertum (Johann Gerhard, Salomo Glassius u. a.) und im Theologiestudium des 17. Jahrhunderts. Mit einer Edition des universitären Studienplans von Glassius und einer Bibliographie der von ihm konzipierten Studienbibliothek, in: Das Berliner Modell der Mittleren Deutschen Literatur. Beiträge zur Tagung Kloster Zinna 29.9.-01-10. 1997 [Chloe Beihefte zum Daphnis 33], hg. von Christine Caemmerer u. a., Amsterdam / Atlanta 2000, 191-252.
- Steiger, Johann Anselm: Neander (Neumann), Michael, in: Frühe Neuzeit in Deutschland 1520-1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon 4, 2015, 585-596.
- Strasser, Gerhard F.: Von der Lingua Adamica zur Lingua universalis. Theorien über Ursprachen und Universalsprachen in der Frühen Neuzeit, in: Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, hg. von Herbert Jaumann, Berlin / New York, 517-592.
- Stupperich, Robert: Melanchthons deutsche Bearbeitung seiner Loci nach der Olmützer Handschrift, in: Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde 36/7 (1973), 351-375.
- Sünje, Prühlen: Heinrich Moller. Ein unbescholtener Hamburger Bürger oder ein verdächtiger Theologieprofessor?, in: Konfession, Migration, Elitenbildung des 16. Jahrhunderts [Brill's Series in Church History 31], hg. von Herman J. Selderhuis / Markus Wriedt, Leiden / Boston 2007, 255-286.
- Thomanek, Judith: „Dies ist die Mishna des Giuseppe Salvador Ottolenghi“. Zu Druck, Besitzer, Zensor und Zensur eines hebräischen Buches aus dem 16. Jahrhundert, in: Zwischen Zensur und Selbstbestimmung. Christliche

- Rezeptionen des Judentums. Beiträge des von der Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung geförderten interdisziplinären Symposiums am 15.-16. Februar 2007 im Alfried Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald. FS Julia Männchen [Greifswalder Theologische Forschungen 17], hg. von Christfried Böttrich / Judith Thomanek / Thomas Willi, Frankfurt a. M. 2009, 93-123.
- Tov, Emanuel: Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart / Berlin / Köln 1992.
 - Tov, Emanuel: Textual Criticism of the Hebrew Bible, Minneapolis ³2012.
 - Van Dam, Cornelis: The Urim and Thummim. A Means of Revelation in Ancient Israel, Winona Lake 1997.
 - Vanderjagt, Arjo: Ad fontes! The Early Humanist Concern for the Hebraica veritas, in: Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Volume II from the Renaissance to the Enlightenment, hg. von Magnae Saebø, Göttingen 2008, 154-189.
 - Vanek, Klara: Philologie im Dienste der Orthodoxie. Die „Adhortatio ad studium linguae Hebraeae“ des Matthias Flacius Illyricus, in: Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese. Zur Theorie der Interpretation in der Frühen Neuzeit [Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 11], hg. von Günter Frank und Stephan Meier-Oeser, Stuttgart 2011, 89-122.
 - Volz, Hans: Bibel und Bibeldruck in Deutschland im 15. und 16. Jahrhundert. Vortrag auf der Festsitzung der Internationalen Gutenberg-Gesellschaft im Kurfürstlichen Schloß zu Mainz am 13. Juni 1957 [Kleiner Druck der Gutenberg-Gesellschaft 70], Mainz 1960.
 - Walde, Bernhard: Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters, in: Alttestamentliche Abhandlungen 6, hg. von Johannes Nikel, Münster 1916, 1-230.
 - Wedow, Christian: Die Rolle des deutschen Luthertum für Schweden zwischen 1600 und 1648, Rostock 2013.
 - Wendland, Henning: Die ehemalige Bibliothek der St.-Jacobi-Kirche, in: Die Hauptkirche St. Jacobi in Hamburg. Baugeschichte Kunstwerke Prediger, hg. von Lutz Mohaupt, Hamburg 1981, 100-107.

- Wendland, Henning: Die ehemalige Bibliothek der St.-Petri-Kirche, in: Die Hauptkirche St. Petri in Hamburg. Baugeschichte Kunstwerke Prediger, hg. von Carl Malsch, Hamburg 1979, 97-101.
- Wengert, Timothy J.: Philip Melanchthon and the Jews. A Reappraisal, in: Jews, Judaism and the Reformation in the sixteenth Century Germany [Studies in Central European Histories 37], hg. von Dean Phillip Bell / Stephen G. Burnett, Leiden 2006, 105-136.
- Wenzel, Rainer: Zur Übersetzung, in: Der Messias-Dialog. Der hebräische Text von 1539, hg. von Alfred Bodenheimer. Basel 2017, 25-28.
- Wevers, John Wiliam: Text History of the Greek Numbers [Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVI], Göttingen 1982.
- Wilkinson, Robert J.: Constructing Syriac in Latin – Establishing the Identity of Syriac in the West over a Century and a Half (c. 1550 – c. 1700). An Account of Grammatical and Extra-Linguistic Determinants, in: BABELAO 5 (2016), 169-283.
- Will Georg Andreas: Hutter, Elias, in: Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon oder Beschreibung aller Nürnbergischen Gelehrten beyderley Geschlechtes nach Ihrem Leben, Verdiensten und Schrifften, zur Erweiterung der gelehrten Geschichtsstunde und Verbesserung vieler darinnen vorgefallenen Fehler aus den besten Quellen in alphabetischer Ordnung 6, 1802, 147-149.
- Willer, Stefan: Poetik der Etymologie. Texturen sprachlichen Wissens in der Romantik, Berlin 2003.
- Willi, Thomas: Christliche Hebraistik aus jüdischen Quellen. Beobachtungen zu den Anfängen einer christlichen Hebraistik, in: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert [Studies in European Judaism 11], hg. von Giuseppe Veltri / Gerold Necker, Leiden / Boston 2004, 25-48.
- Willi, Thomas: Hebraica Veritas in Basel. Christliche Hebraistik aus jüdischen Quellen, in: Congress Volume Basel 2001 [VT.S 32], hg. von A. Lemaire, Leiden / Boston 2002, 375-397.
- Würffel, Stefan Bodo: Reichs-Traum und Reichs-Trauma – Danielmotive in deutscher Sicht, in: Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuchs [Studien

- zur christlichen Religions und Kulturgeschichte 1] hg. von Mariano Delgado / Klaus Koch / Edgar Marsch, Freiburg / Stuttgart 2003, 405-425.
- Yassif, Eli: Toledot Yeshu. Folk-Narrative as Polemics and Self Criticism, in: Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference [Texts and Studies in Ancient Judaism 143], hg. von Peter Schäfer / Michael Meerson / Yaacov Deutsch, Tübingen 2011, 101-135.
 - Zafren, Herbert C.: Elias Hutter's Hebrew Bibles, in: The Joshua Bloch memorial volume. Studies in booklore and history, hg. von Abraham Berger, New York 1960, 29-39.
 - Ziegler, Walter: Kritisches zur Konfessionalisierungsthese, in: ders., Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 151], Münster 2008, 173-188.
 - Ziegler, Walter: Sozial- und Religionsgeschichte in Deutschland in der frühen Neuzeit: eine historiographische Bilanz, in: ders., Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 151], Münster 2008, 15-31.
 - Ziegler, Walter: Territorium und Reformation: Überlegungen und Fragen, in: ders., Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 151], Münster 2008, 33-59.
 - Ziegler, Walter: Territorium und Reformation: Überlegungen zur Entscheidung der deutschen Länder für oder gegen Luther, in: ders., Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert [Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 151], Münster 2008, 61-77.
 - Zobel, Hans-Jürgen: Die Hebraisten an der Universität zu Wittenberg (1502-1817), in: Altes Testament – Literatursammlung und Heilige Schrift. Gesammelte Aufsätze zur Entstehung, Geschichte und Auslegung des Alten Testaments, hg. von Julia Männchen / Ernst Joachim Waschke, Berlin / New York 1993, 201-228.

Abbildungsverzeichnis

Die in der Studie verwendeten Abbildungen stammen aus den digitalisierten Fassungen der hutterschen Werke. Daher sollen zu Beginn die Digitalisierungszentren stehen, die die Arbeit mit dem Werk Hutters ermöglicht haben:

- Münchener Digitalisierungszentrum: ABC BÜchlein, Biblia Sacra (Nürnberger Polyglotte), Dictionarium harmonicum Biblicum, Novum Testamentum (Primus & Secundus Tomus), Öffentlich Außschreiben, Sefer Tehilim, Urim we Thummim vel Cubus Alphabeticus Sanctae Linguae Ebraeae.
- Digitale Bibliothek Mecklenburg-Vorpommern: Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh, Cubus Alphabeticus Sanctae Ebraeae Linguae.
- Digitalisierte Sammlungen der Staatsbibliothek zu Berlin: Sefer Tehilim.
- „Untertanensuppliken am Reichshofrat“ der Universität Graz: Bittschreiben Hutters an den Kaiser von 1581.
- Stadtarchiv Braunschweig: Schriftprobe Hutters zu Röm 4,5 (1577)

Über die Werke Hutters hinaus, wurden Bilder aus weiteren Arbeiten von Hebraisten und Gelehrten der Zeit genutzt. Dabei stammen die Bilder aus Digitalisaten der folgenden Digitalisierungszentren:

- Münchener Digitalisierungszentrum: Grammatica Hebraica Absolutissima (Sebastian Münster und Elia Levita).
- Landesbibliothek Sachsen-Anhalt: Compendium Grammatices Hebraeae (Valentin Schindler), Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae (Michael Neander).

Weiterhin wurden für folgende Werke eigene Fotografien genutzt:

- Pagnini, Sante / Arias Montanus, Benedictus: מִקְרָא. Biblia Hebraica.
- Hutter, Elias: Biblia Sacra – Derekh ha-Kodesh (im Besitz des Gustaf-Dalman-Instituts Greifswald).

Die Nutzung von Bildern im Rahmen dieses Forschungsprojekt wurde bei den entsprechenden Institutionen angefragt und einer Veröffentlichung zugestimmt. Bei den jeweiligen Bildern ist mit angegeben, wer die Rechte am Bild hat. Handelt es sich um eine eigene Fotografie, wird kein Bildnachweis angegeben.

The image shows a double-page spread from the 'Cubus alphabeticus' (1586) for the letter Aleph. The pages are filled with a grid of small text boxes, each containing a word or phrase in a single column. The text is written in a historical script, likely Hebrew or Aramaic, and is organized into a structured table format. The left page has a vertical column of text on the far left, and the right page has a vertical column of text on the far right. The main body of the pages is a grid of small text boxes, each containing a word or phrase in a single column. The text is written in a historical script, likely Hebrew or Aramaic, and is organized into a structured table format.

Abb. 1:¹ Doppelseite aus dem „*Cubus alphabeticus*“ (1586) für den Buchstaben Aleph.

¹ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 1043470 2 L.as. 44, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10147369-8).



Abb. 2:² Kreuzfigur aus hebräischen Buchstaben auf dem Titelblatt des „*Cubus alphabeticus*“ (1586).

נ		מ		א
ח כ נ ס פ ק ש ת		נ	Enutrivit, verae fuit. creditit, fidelitas, veritas, fides, artifex.	
		צ		
		ר		
		ש		
		ת		
			נ	
		א		

Abb. 3: Schema zum Aufbau einer Doppelseite des „*Principium Sapientiae*“. Bei der sich daraus ergebenden Wurzel אמן wurde zur Verdeutlichung die von Hutter im „*Cubus alphabeticus*“ von 1588 angegebene Bedeutung vermerkt.

² ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 1043470 2 L.as. 44, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10147369-8).

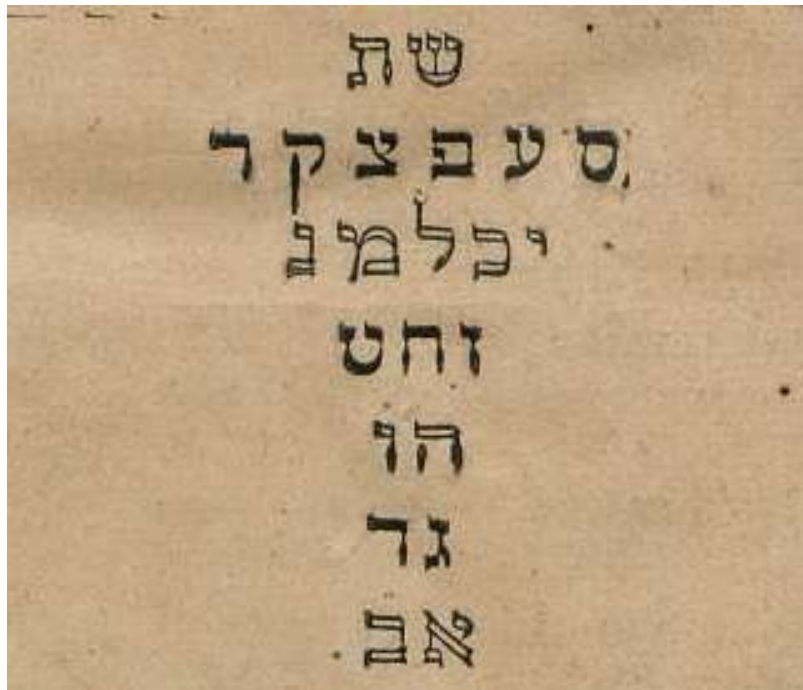


Abb. 4:³ Kreuzfigur aus hebräischen Buchstaben auf dem Titelblatt des „Sefer Tehilim“ (1586).



Abb. 5:⁴ Doppelseite aus dem „ABC Buechlein“ (1597). Präsentiert wird der Text des Dekalogs in den Sprachen Hebräisch (Umschrift und Quadratschrift), Altgriechisch, Latein und Deutsch. Die sechste Spalte ist auf den übrigen Seiten leer gedruckt und sollte mit einer weiteren Sprache gefüllt werden.

³ ©Staatsbibliothek zu Berlin (Signatur: 4° BN 2445).

⁴ ©Staatliche Bibliothek Regensburg (Signatur: 999/4Ling.2).

נ כ ב			
Es	נכב	Pubertas	Jugend
Aps	נכב	Puber	Jung/nerue
Achu	נכב	Pratum	Eine wiese
Beibba	נכב	in pube	in der blüet
ibbe	נכב	Fructus	Die fruchte
Hannachal	נכב	torrentia	am bach
Chodesch	נכב	Mensis	Der neue
Aps	נכב	pubertatis	Wern
Hoc est:	נכב	Martius	Monat
Kalus	נכב	Totum	Neue
Aps	נכב	puber	sangen
Scorab	נכב	Hordeum	Schossende
Aps	נכב	puber	garste
Thel	נכב	Tumulus	Ein grüner
Aps	נכב	puber	hügel
נ כ ב			
Asad	נכב	Amitttere	Verlieren
Ofed	נכב	Periculis	Verlirbend
Asad	נכב	Interire	Untergehen
ibbed	נכב	Perdere	Verderben
Hecfid	נכב	Excandere	Aufrotten
Asadab	נכב	Amiffum	Verloren
Asaddab	נכב	Perditio	Verlirben
Asaddan	נכב	Interneccio	Verderben
Asdan	נכב	Excisio	Aufrottung
Ofdan	נכב	Interitus	Untergang
נ כ ב			
Aps	נכב	Avere	Wünschen
Aps	נכב	Velle	Wollen
Aps	נכב	Cupere	Wegern
Aps	נכב	Acquiescere	Beugen
Aps	נכב	Consentire	Bevolligen
Aps	נכב	Obtemperare	Wolgen
Aps	נכב	Aufcultare	Gehorchen

Abb. 6:⁵ Eine Seite aus dem „*Dictionarium harmonicum Biblicum*“ (1598).



Abb. 7:⁶ Das hebräische, griechische und lateinische (in Antiqua und Fraktur) Alphabet im „*Offentlich Außschreiben*“ mit einer farblichen Unterscheidung von *literae Radicales* (schwarz) und *Serviles* (rot).

⁵ ©Staatliche Bibliothek Regensburg (Signatur: 999/4Ling.11).

⁶ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 942896 L.gen. 46, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10582946-9).

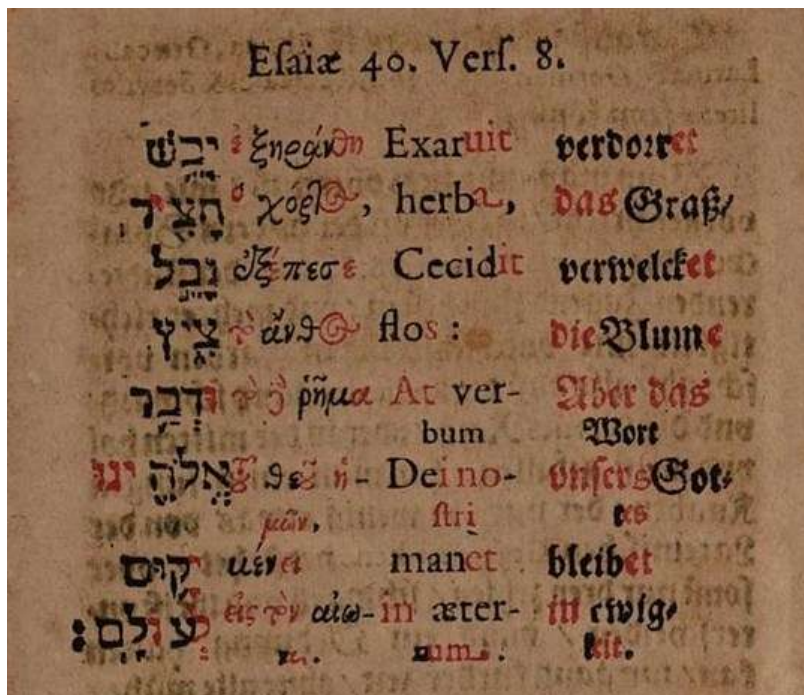


Abb. 8:⁷ Verbindung von *literae*-Unterscheidung und *Harmonia linguarum* am Beispiel von Jes 40,8 im „Öffentlich Außschreiben“.



Abb. 9:⁸ Figur von „Cubus, Globus, Crux & Quadratus“ auf dem Titelblatt des „Cubus alphabeticus“ (1586).

⁷ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 942896 L.gen. 46, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10582946-9).

⁸ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 1043470 2 L.as. 44, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10147369-8).

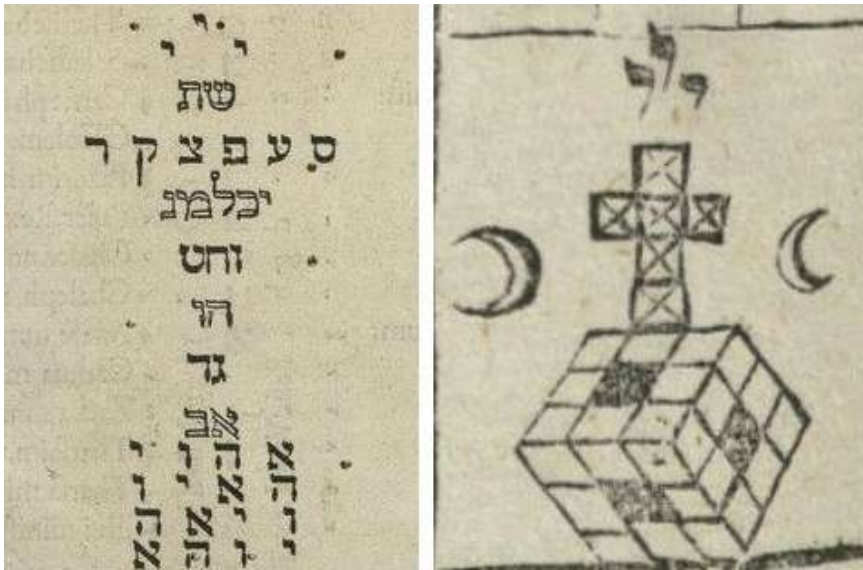


Abb. 10:⁹ Figur von „Cubus, Globus, Crux & Quadratus“ auf dem Titelblatt des „Derekh ha-Kodesh“ (links) und der Lernübersicht „*Quadratum Etymologicum Linguae Ebraeae*“ (rechts) aus derselben Bibelausgabe.

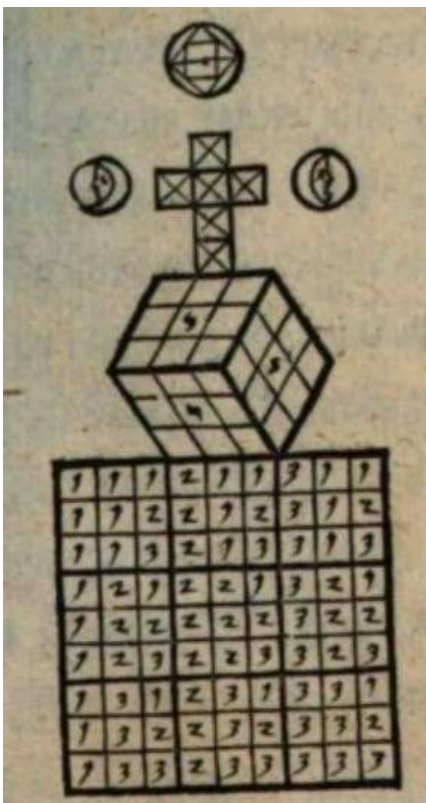


Abb. 11:¹⁰ Figur von „Cubus, Globus, Crux & Quadratus“ auf dem Titelblatt des „*Dictionarium harmonicum Biblicum*“.

⁹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

¹⁰ ©Staatliche Bibliothek Regensburg (Signatur: 999/4Ling.11).

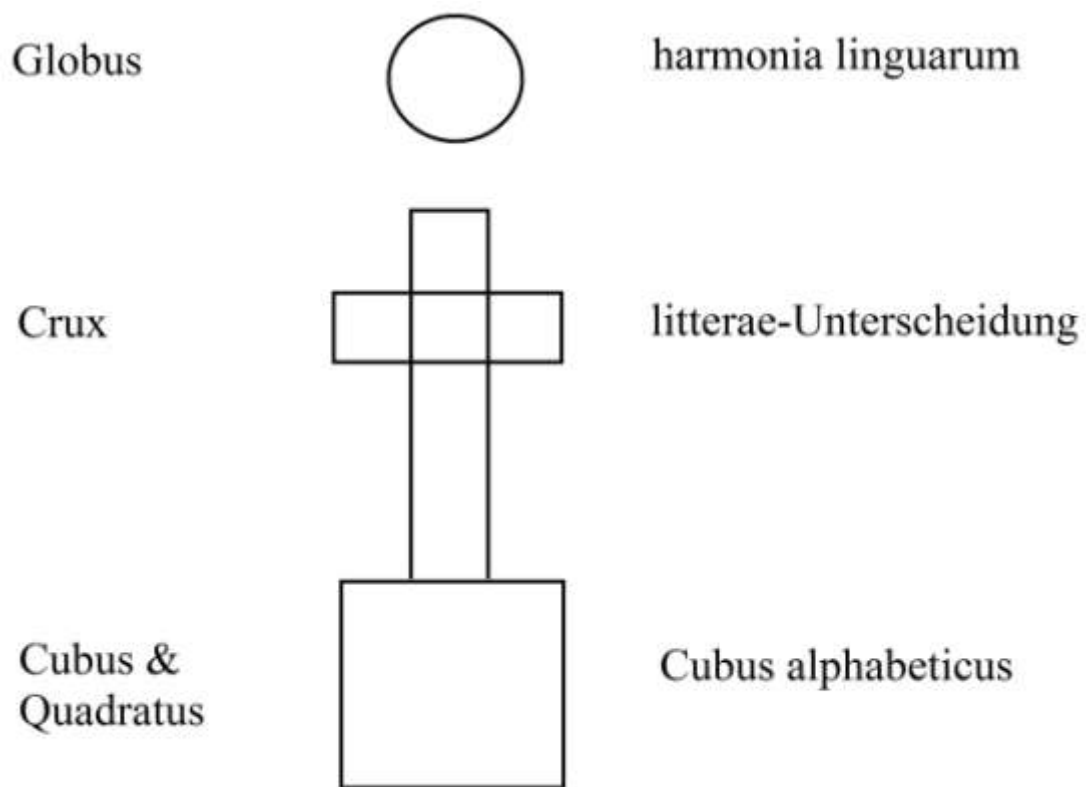


Abb. 12: Schematische Darstellung der Abb. 8-10 mit einer Zuordnung der Figuren zu den Methoden Hutters.



Abb. 13:¹¹ Turmbau von Babel und Pfingstfest auf dem Titelblatt zur „Hamburger Polyglotte“ (1603) von David Wolder.

¹¹ ©Mit freundlicher Unterstützung von Ketterer Kunst.

EBRAEA											
SERVILES				RADICALES							
A Tergo				A Tergo				A Tergo			
In statu				In statu				In statu			
Ratione				Ratione				Ratione			
Radical				Radical				Radical			
3 2 1				3 2 1				3 2 1			
Imperating				Imperating				Imperating			
F V T V R I				PRÆSENTIS				PRÆTERITI			
PLURALIS SINGULARIS				Pluralis SINGULARIS				Pluralis SINGULARIS			
A Tergo				A Tergo				A Tergo			
In statu				In statu				In statu			
Ratione				Ratione				Ratione			
Radical				Radical				Radical			
3 2 1				3 2 1				3 2 1			
Imperating				Imperating				Imperating			
P R O N O M E N				P R O N O M E N				P R O N O M E N			
PLURALE				SINGVLARE				SINGVLARE			
A Tergo				A Tergo				A Tergo			
In statu				In statu				In statu			
Ratione				Ratione				Ratione			
Radical				Radical				Radical			
3 2 1				3 2 1				3 2 1			
Imperating				Imperating				Imperating			
Q V A D R A T V M E T Y M O L O G I C V M				Q V A D R A T V M E T Y M O L O G I C V M				Q V A D R A T V M E T Y M O L O G I C V M			
L I N G V A E E B R A E A E				L I N G V A E E B R A E A E				L I N G V A E E B R A E A E			

Abb. 14:¹² Lernübersicht „*Quadratum Etymologicum Linguae Ebraeae*“.

¹² ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

SPECIMEN HAR-									
MONIAE GRAECAE ET									
Latine Linguarum:									
DIRECTIONS									
AUGMENTA									
CONJUGATIO									
MODI									
1587									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									
PERSONA									

ORIGINALIS VARIATIONIS		1		2		3		4		1		2		3		4	
Augmenti.		1		2		3		4		1		2		3		4	
Coniugatio nts.	1	α π φ		β ρ ϑ		γ ρ		δ ψ		ε ρ ϑ		ζ ρ ϑ		η ρ		θ ρ	
	2	κ λ ρ		χ		κ		ε		κ λ ρ		χ		κ		χ ρ	
	3	σ ρ		σ ρ		κ		σ		σ ρ		σ ρ		η ρ		η ρ	
	4	α μ ν		α μ ν		κ		α μ ν		α μ ν		α μ ν		α μ ν		α μ ν	
Modi 1587	Ind	ω ο ν		ω ο ν		α ε ρ		ω ο ν		ω ο ν		ω ο ν		ω ο ν		ω ο ν	
	Imp	ε		ε		ε		ε		ε		ε		ε		ε	
	Opt	α μ		α μ		α μ		α μ		α μ		α μ		α μ		α μ	
	Con	ω		ω		ω		ω		ω		ω		ω		ω	
	Inf	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
Temporis SIGNIFICATIONIS	Par	ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ	
	Imp	ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ		ω ρ	
PERSONAE	1	ω ο ν		ω ο ν		α ε ρ		ω ο ν		ω ο ν		ω ο ν		ω ο ν		ω ο ν	
	2	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
	3	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
PERSONAE	1	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
	2	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
	3	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
PERSONAE	1	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
	2	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	
	3	ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ		ε ρ	

Abb. 20:¹⁸ Aufstellung zum Altgriechischen aus der Lernübersicht „*Specimen Harmoniae Graecae Et Latine Linguarum*“.

¹⁸ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

1				2				3				4				ORIGIN. VARIAT. AUGMENT.
A- E- EU I- R				I U V S				A M A DOC E RE LEG. I AVD I				T L V A S				1 2 3 4
O BAMBOI				I eram *				OR BAR				VS sum VS sum *				Ind
A E Y				* * *				A E RE *				* * *				Imp
REM				ISSEM *				RER				VS essem *				Opt
EM I AMIS				ERIMTSSEMERO				RER				VS sim VS esse VS em				Com
RE				ISSE *				RER				VM esse				Inf
NS				* * *				* * *				VS * VRVS				Par
Præf. Impf. Fut. Perf.				Plur. Fut. Perf.				Præf. Impf. Fut. Perf.				Plus. Fut. Perf.				TEMPOR.
A C T I V E				P A S S I V E				P A S S I V E				P A S S I V E				SIGNIFICATIONIS
O M I				R SVM				R SVM				R SVM				1 Ego
S ISTI				RIS ES				RIS ES				RIS ES				2 Tu
T IT				TVR EST				TVR EST				TVR EST				3 ille
MVS IMVS				MVR SUMVS				MVR SUMVS				MVR SUMVS				1 Nos
TIS ISTIS				MINI ESIS				MINI ESIS				MINI ESIS				2 Vos
NT ERVNT				NTVS SVNT				NTVS SVNT				NTVS SVNT				3 illi

Abb. 21:¹⁹ Aufstellung zum Lateinischen aus der Lernübersicht „Specimen Harmoniae Graecae Et Latine Linguarum“.

¹⁹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

EX PSALMO CXVII.

Ebra.

[illegible]

∴ *Ḥayyā, ṣūf, ṣūf, ṣūf, ṣūf, ṣūf* Syriaca

Arabic. *يا حيّ يا قيّوم يا ذا الجلال والإكرام يا ذا الجلال والإكرام يا حيّ يا قيّوم يا ذا الجلال والإكرام يا ذا الجلال والإكرام*

ပာဏိဋ္ဌ: Aññamāyāyā: ဝ-အဇ္ဈ: အာမဂ္ဂ: ဓမ္မဂ္ဂဓာတု: AEthiopia.

85

Λένει τὸν κύριον αὐτῆς τὴν ἑσπέρην· ἵστανται αὐτὸν πρὸς τὰς λαλῶντας.

Laudate Dominum omnes gentes, laudate eum omnes populi. Latina vulgata

Laudate Dominū omnes gentes, collaudate eū vniuersi populi. Latina D. Hieron.

Laudate Dominū omnes populi, laudate eum omnes nationes. Latina Chaldeice.

Laudate Ichouam omnes gentes, laudate eum omnes populi Latina S. Pagnini.

Laudate Dominū omnes gentes, prædicetum omnes populi. Latina Eber.

Laudate Dominū omnes gētes, honorate eū vniuersę nationes. Latina Sc: Munib

Laudate Dominum omnes gentes, laudate cum omnes populi. Latina Be. Ann.

52

Tutte voi nationi laudate il signore, voi tutti popoli laudate lo, Italica.

Toutes nations, louez le seigneur. Vous tous peuples, honorez le. Gallica

Alabad á Jehoua todas las gentes, alabadlo todos los pueblos. *Hispanica*

Al nations, praise ye the lord: all ye people, praise him. • Anglica.

Ynolir yr Arglwydd/yr oll Tera loedd/ a dyddolir of yr oll popu. Hibernica

825

Leuet den HERN alle velt / leuet ſyn alle lide.

Lobet den HERR alle Heyden / preiset ihn alle völkler.

Lant den HEER alle heiden / prijst en alle gheslachten.

Posstur: Erren alle benioer / Drüer hanom alle Felle.

Reich DRDZEM aller Nieder / printed from all of Order.

Omfrödet Herran alle bedningar / prajer genom alle Seld.

Slaget thann sum aam tvöðic Daaamir/Potenßer at tvinn aam tvöðade löv. Litonica

Syntaxis Porra lafi kanta, Gumantali bende lafi wodi. (Des. Finonica)

825

Španskih tih žnija ščeto puhani / podnalska ščeto ludja. Vandalica

Spisovale Dana reshodim naredotve / d'rsavle po reshodni lide. (Cit. Bohemica)

Wierło narodowe dąsać Pana a wo toższość ludzką i miłość dusz. Polonica.

ХҮААИИТІ ҒАСҢИӘӨІҮН, ПУҒААИИТІ ӨҒІБСІ АНАҒЕ (АҒҒН. Moscovitica)

ХЕЛАНТИТЕ АСН НАЗОУГОСТАВЛЕНА, ПОСЛУЖАВАНТЕ МЯСА АСН СЪОБЩА

17 &

Abb. 22:²⁰ Eine Polyglotte zu Ps 117,1 in 24 Sprachen mit dem Titel „*Specimen Operis Polyglotti Ex Psalmo CXVII*“.

²⁰ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

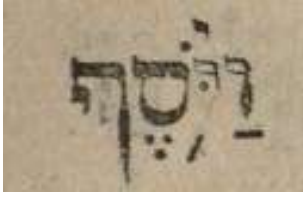


Abb. 23:²¹ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,15.



Abb. 24:²² Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,1.

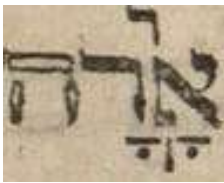


Abb. 25:²³ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,6.



Abb. 26:²⁴ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,3.

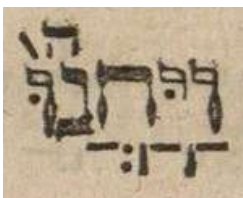


Abb. 27:²⁵ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,1.

²¹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

²² ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

²³ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

²⁴ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

²⁵ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

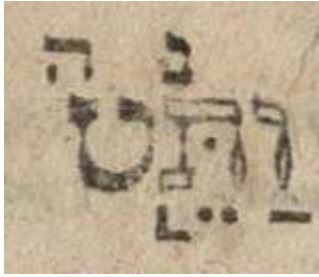


Abb. 28:²⁶ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,23.

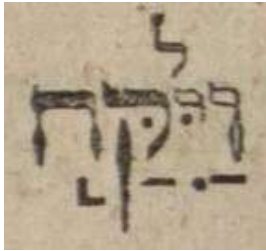


Abb. 29:²⁷ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,41.

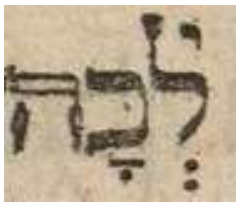


Abb. 30:²⁸ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,6.

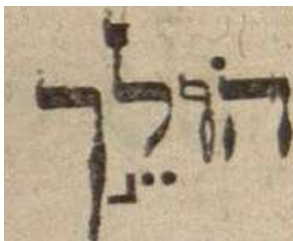


Abb. 31: Steht die Wurzel הלך wie in Num 22,22 für sich allein, so wird nicht auf die falsch rekonstruierte Wurzel ילך verwiesen.

²⁶ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

²⁷ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

²⁸ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

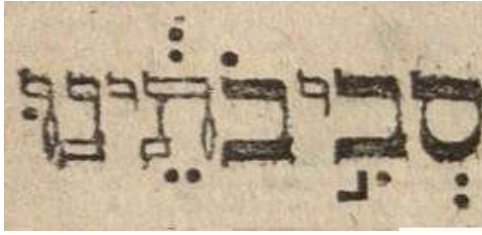


Abb. 32:²⁹ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,4.

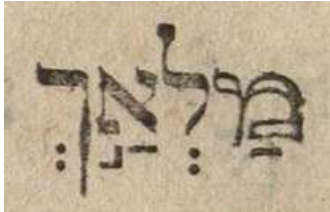


Abb. 33:³⁰ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,22.

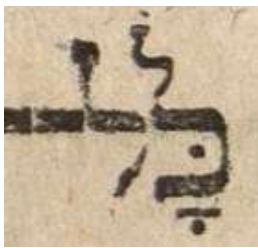


Abb. 34:³¹ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,2.

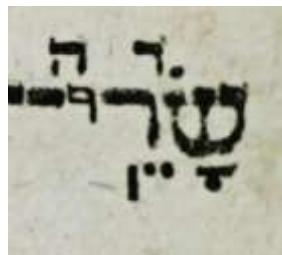
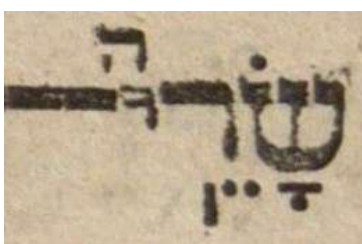


Abb. 35:³² Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,8. Links aus dem Exemplar der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ und rechts in der Ausgabe im Besitz des „Gustaf-Dalman-Instituts“.

²⁹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³⁰ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³¹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³² Abbildung links: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

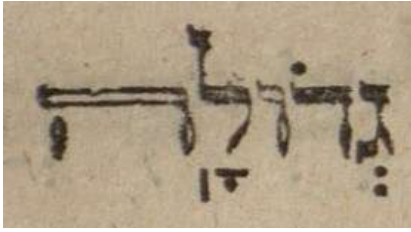


Abb. 36:³³ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,18.

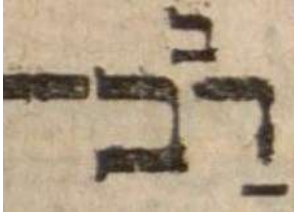


Abb. 37:³⁴ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,3.

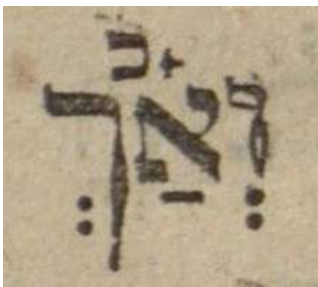


Abb. 38:³⁵ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,20.

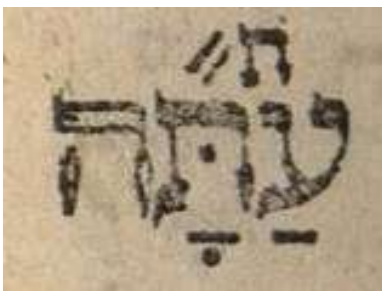


Abb. 39:³⁶ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,4.

³³ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³⁴ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³⁵ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³⁶ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

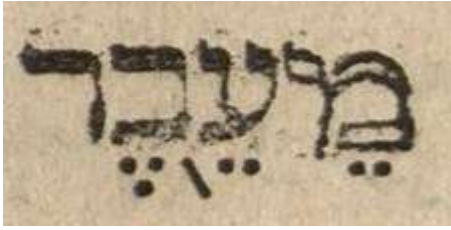


Abb. 40:³⁷ Die ן-Assimilation bei der Präposition מן wird nicht durch Setzen eines Petitbuchstabens gekennzeichnet.



Abb. 41:³⁸ Rekonstruktion der Wurzel bei der Präposition מן in Num 22,6.

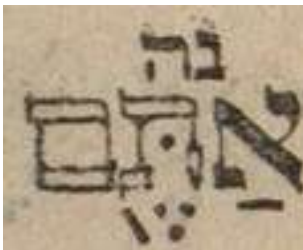


Abb. 42:³⁹ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,19.

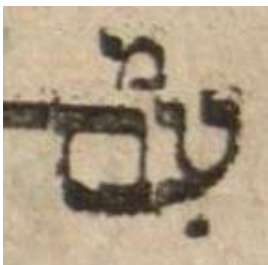


Abb. 43:⁴⁰ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,8.

³⁷ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³⁸ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

³⁹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁴⁰ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).



Abb. 44:⁴¹ Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,28.



Abb. 45:⁴² Rekonstruktion der Wurzel in Num 22,16.

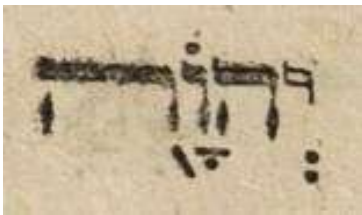


Abb. 46:⁴³ Die Darstellung des Tetragramms bei Hutter aus Num 22,8.

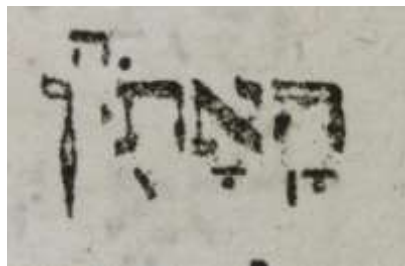
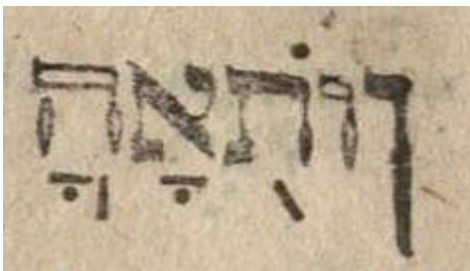


Abb. 47:⁴⁴ Ein Druckfehler in Num 22,27. Links aus dem Exemplar der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ und rechts in der Ausgabe im Besitz des „Gustaf-Dalman-Instituts“.

⁴¹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁴² ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁴³ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁴⁴ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

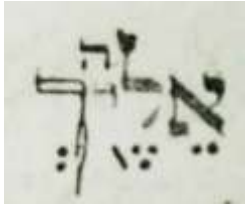


Abb. 48:⁴⁵ Druckfehler in Num 22,35, der nur in der Ausgabe im Besitz des „Gustaf-Dalman-Instituts“ (links) vorkam, dagegen im Exemplar in der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ korrekt abgedruckt ist (rechts).

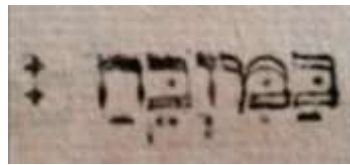
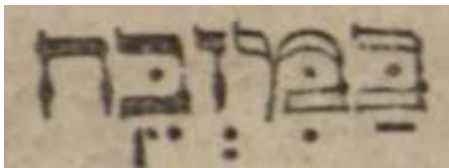


Abb.49:⁴⁶ Druckfehler in Num 23,30, der nur in der Ausgabe im Besitz der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ (links) vorkam, dagegen im Exemplar des „Gustaf-Dalman-Instituts“ korrekt abgedruckt ist (rechts).

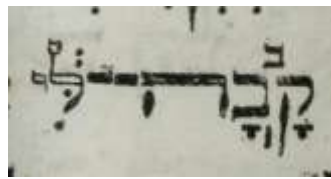


Abb. 50:⁴⁷ Die rekonstruierte Wurzel קבב in Num 22,17 ist nur in der Ausgabe im Besitz der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ (links) korrekt angezeigt und fehlt dagegen im Exemplar des „Gustaf-Dalman-Instituts“ (rechts).

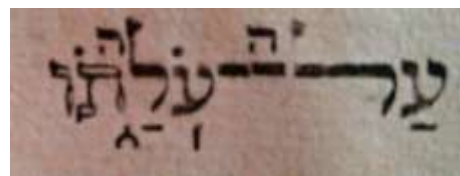
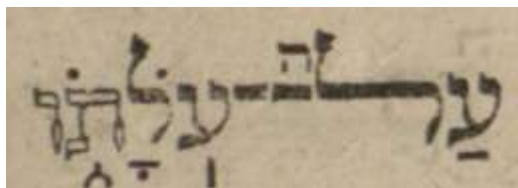


Abb. 51:⁴⁸ In Num 23,6 wurde nur in der Ausgabe im Besitz der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“ (links) die Rekonstruktion der Wurzel עלה vergessen. Die Wurzel findet sich dagegen im Exemplar des „Gustaf-Dalman-Instituts“ (rechts).

⁴⁵ Abbildung rechts: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁴⁶ Abbildung links: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁴⁷ Abbildung links: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁴⁸ Abbildung links: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

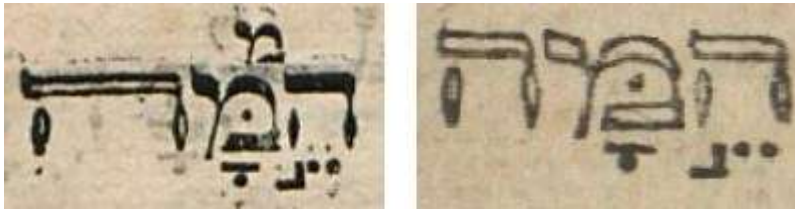


Abb. 52:⁴⁹ Ausschnitt aus Ps 23,4. Links aus dem „Sefer Tehillim“ (1586) und rechts aus dem „Derekh ha-Kodesh“.



Abb. 53:⁵⁰ Ausschnitt aus Ps 23,5. Links aus dem „Sefer Tehillim“ (1586) und rechts aus dem „Derekh ha-Kodesh“.

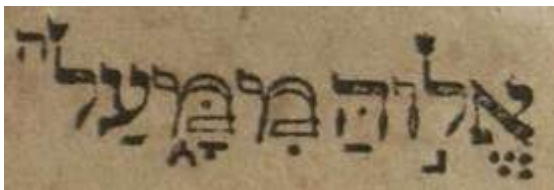


Abb. 54:⁵¹ Beispiel für den zu geringen Abstand der Wörter im Hiobbuch.

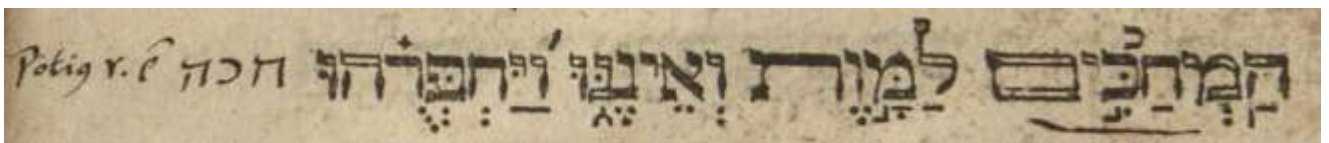


Abb. 55:⁵² Handschriftliche Berichtigung einer falschen Wurzelrekonstruktion in Hi 3,21 in der Ausgabe im Besitz der „Bibliothek des Geistlichen Ministeriums“.

⁴⁹ Abbildung links: © Staatsbibliothek zu Berlin (Signatur: 4^o BN 2445). Abbildung rechts: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2^o).

⁵⁰ Abbildung links: © Staatsbibliothek zu Berlin (Signatur: 4^o BN 2445). Abbildung rechts: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2^o).

⁵¹ ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2^o).

⁵² ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2^o).



Abb. 56:⁵³ Eine Doppelseite aus der „Grammatica Hebraica Absolutissima“.

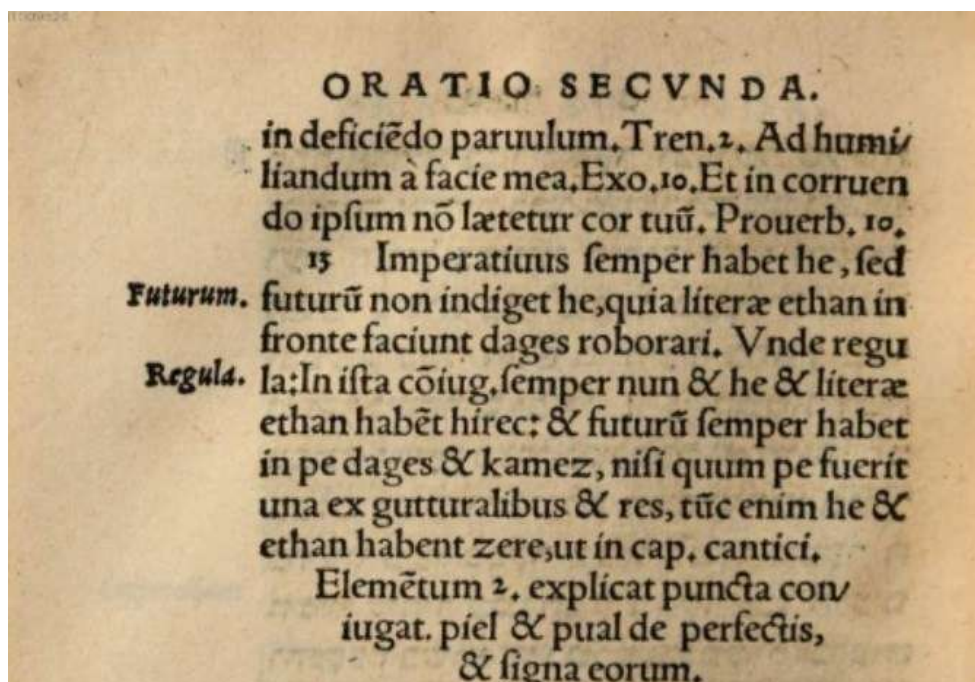


Abb. 57:⁵⁴ Zu sehen sind die Ausführungen in der „Grammatica Hebraica Absolutissima“ zu den *Tempora* im Hebräischen mit Beispielen aus der Bibel und abschließenden Merksatz (*regula*).

⁵³ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2023197 L.as. 260#Beibd.1, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb11009526-5).

⁵⁴ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2023197 L.as. 260#Beibd.1, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb11009526-5).

CONIVGATIONVM.					TABVLA HEBRAICARVM				
Præteritum uerborum primi ordinis.					Præteritum uerborum primi ordinis				
3. pluralis com.gen.	1. persona com.gen.	2. persona maf.gen.	3. persona maf.gen.	Nomina cōiugat.	1. pluralis fam.gen.	2. persona fam.gen.	3. persona fam.gen.	1. pluralis com.gen.	2. pluralis maf.gen.
קָדְרוּ	פָּקַדְתִּי	פָּקַדְתָּ	פָּקַד	פָּעַל	פָּקַדְתֶּם	פָּקַדְתָּ	פָּקַדְתָּ	פָּקַדְתֶּם	פָּקַדְתֶּם
נִשְׁמְרוּ	נִשְׁמַרְתִּי	נִשְׁמַרְתָּ	נִשְׁמַר	נִפְעַל	נִשְׁמַרְתֶּם	נִשְׁמַרְתָּ	נִשְׁמַרְתָּ	נִשְׁמַרְתֶּם	נִשְׁמַרְתֶּם
פָּקְדוּ	פָּקַדְתִּי	פָּקַדְתָּ	פָּקַד	פָּעַל	פָּקַדְתֶּם	פָּקַדְתָּ	פָּקַדְתָּ	פָּקַדְתֶּם	פָּקַדְתֶּם
שָׁמְרוּ	שָׁמַרְתִּי	שָׁמַרְתָּ	שָׁמַר	שָׁפַעַל	שָׁמַרְתֶּם	שָׁמַרְתָּ	שָׁמַרְתָּ	שָׁמַרְתֶּם	שָׁמַרְתֶּם
הִפְקִידוּ	הִפְקִידְתִּי	הִפְקִידְתָּ	הִפְקִיד	הִפְעִיל	הִפְקִידְתֶּם	הִפְקִידְתָּ	הִפְקִידְתָּ	הִפְקִידְתֶּם	הִפְקִידְתֶּם
הִשְׁמְרוּ	הִשְׁמַרְתִּי	הִשְׁמַרְתָּ	הִשְׁמַר	הִשְׁפַעַל	הִשְׁמַרְתֶּם	הִשְׁמַרְתָּ	הִשְׁמַרְתָּ	הִשְׁמַרְתֶּם	הִשְׁמַרְתֶּם
פָּקְדוּ	פָּקַדְתִּי	פָּקַדְתָּ	פָּקַד	פָּעַל	פָּקַדְתֶּם	פָּקַדְתָּ	פָּקַדְתָּ	פָּקַדְתֶּם	פָּקַדְתֶּם
הִתְפַּקְדוּ	הִתְפַּקְדְתִּי	הִתְפַּקְדְתָּ	הִתְפַּקְד	הִתְפַּעַל	הִתְפַּקְדְתֶּם	הִתְפַּקְדְתָּ	הִתְפַּקְדְתָּ	הִתְפַּקְדְתֶּם	הִתְפַּקְדְתֶּם

Abb. 58:⁵⁵ Aus dem Appendix der „Grammatica Hebraica Absolutissima“. Zu sehen ist die Flexion des regelmäßigen Verbs für das *Praeteritum* (=AK), sortiert nach Numerus, Genus und Stamm.

ponuntur. Radicales tantum sunt, gimel, teth, heth, samech, daleth, koph, zade, res, zain, ain, pe. Et seruiles sunt, caph, schin, tau &c.

Abb. 59:⁵⁶ Die Auflistung der *Radicales* und *Serviles* in der Grammatik von Levita und Münster.

⁵⁵ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2023197 L.as. 260#Beibd.1, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb11009526-5).

⁵⁶ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2023197 L.as. 260#Beibd.1, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb11009526-5).

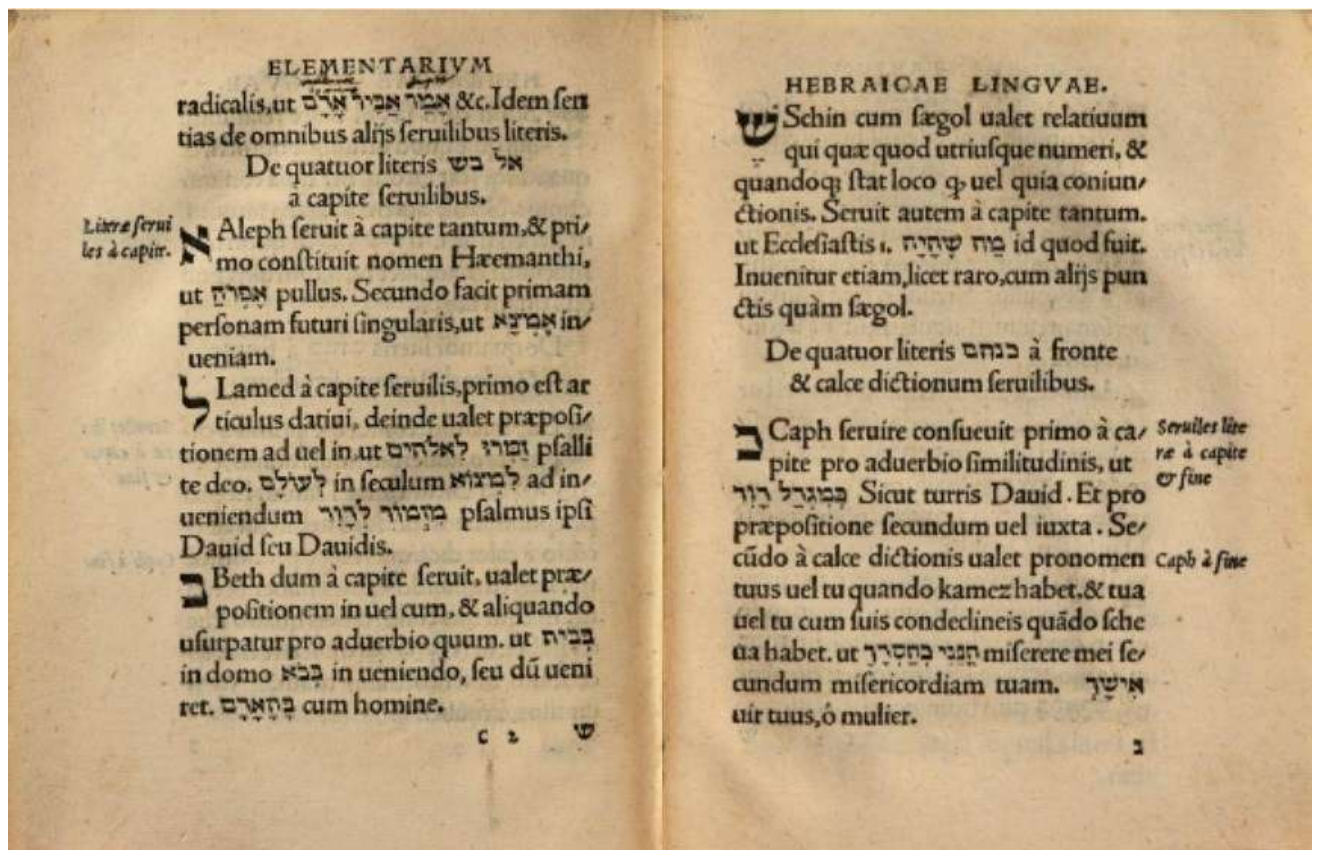


Abb. 60:⁵⁷ Die Ausführungen Münsters zu den *Serviles*.

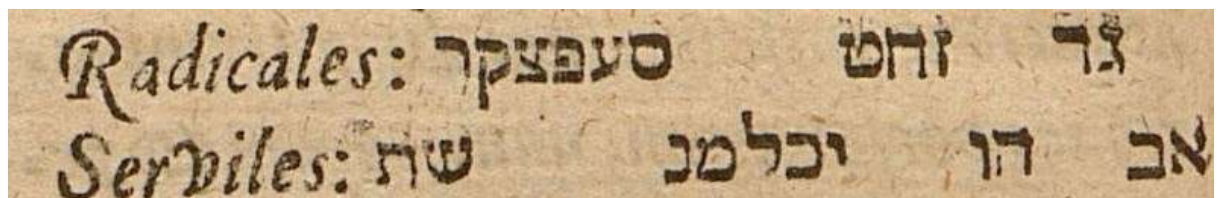


Abb. 61:⁵⁸ Die Auflistung der *Radicales* und *Serviles* in der Grammatik Schindlers.

⁵⁷ ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2023197 L.as. 260#Beibd.1, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb11009526-5).

⁵⁸ ©Digitalisat der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt (Signatur: Alv. T 174 (2), URN: urn:nbn:de:gbv:3:1-666278).

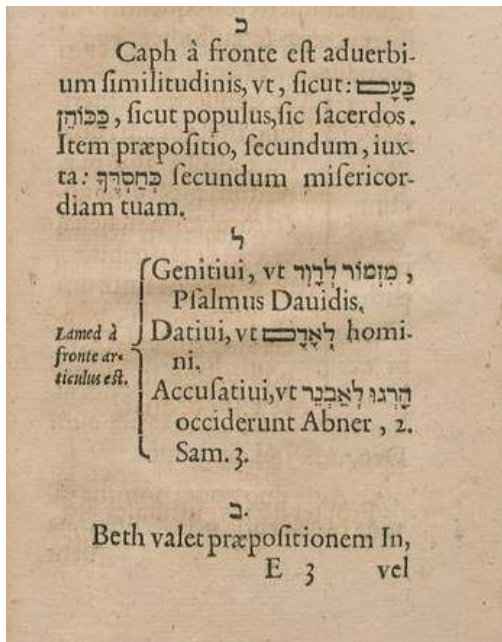


Abb.62:⁵⁹ Ausführungen Michael Neanders zu den *literae Serviles* im fünften Kapitel der „*Grammatices Hebraeae Linguae Tabulae*“ (Wittenberg, 1581).



Abb. 63:⁶⁰ Eine typische *Tabula* aus dem Grammatikkompedium Neanders. Zu sehen ist das Paradigma für das regelmäßige Verb (*verbum perfectum*) am Beispiel פָּקַד im Qal (*prima Coniugatio*) für AK (*Praeteritum*) sowie Partizip aktiv (*Participium praesens*) und Partizip Passiv (*Participium praeteritum*). Diese Form der grafischen Darstellung findet sich in der gesamten Grammatik.

⁵⁹ ©Digitalisat der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt (Signatur: Alv.Ab 247 (4), URN: urn:nbn:de:gbv:3:1-188837).

⁶⁰ ©Digitalisat der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt (Signatur: Alv.Ab 247 (4), URN: urn:nbn:de:gbv:3:1-188837).



Abb. 64:⁶¹ Num 22,6 in der „Nürnberger Polyglotte“ (links) und Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ (rechts). Der Petitbuchstabe ך kann aufgrund des gedrungenen Druckbildes in der „Nürnberger Polyglotte“ leicht mit einem ך verwechselt werden.

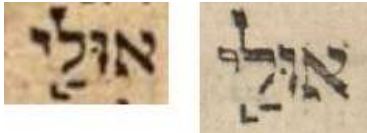


Abb. 65:⁶² Num 22,6 in der „Nürnberger Polyglotte“ (links) und Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ (rechts). Das ך ist in der „Nürnberger Polyglotte“ nur schwer als *Serviles* zu identifizieren.



Abb. 66:⁶³ Num 23,23 in der „Nürnberger Polyglotte“ (links) und Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ (rechts). Das Akzentzeichen Rebia könnte in der „Nürnberger Polyglotte“ leicht mit der Punktation des Vokals Choläm verwechselt werden.

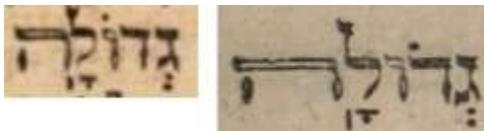


Abb. 67:⁶⁴ Num 22,18 in der „Nürnberger Polyglotte“ (links) und Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ (rechts). Das Choläm *magnum* ist in der „Nürnberger Polyglotte“ eindeutiger zu erkennen.

⁶¹ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung rechts: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁶² Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung rechts: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁶³ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung rechts: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁶⁴ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung rechts: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

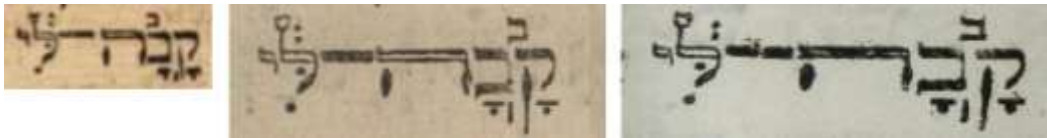


Abb. 68:⁶⁵ Die Darstellung in der „Nürnberg Polyglotte“ (links) folgt bei der Darstellung der Wurzel קבב in Num 22,17 Variante I des „Derekh ha-Kodesh“ (mitte). Davon abweichend ist das Druckbild in Variante II (rechts).

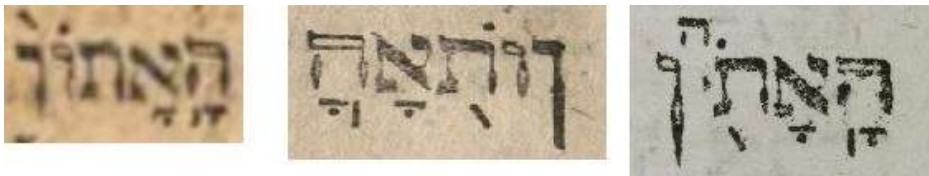


Abb. 69:⁶⁶ In der „Nürnberg Polyglotte“ (links) wurde der Fehler aus den Varianten I (mitte) und II (rechts) des „Derekh ha-Kodesh“ in Num 22,27 korrigiert. Bei der Rekonstruktion folgt die „Nürnberg Polyglotte“ Variante I.

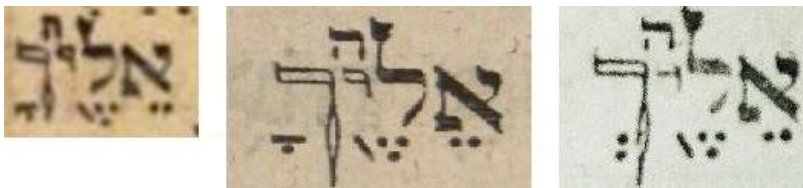


Abb. 70:⁶⁷ Nur in Variante II (rechts) findet sich eine fehlerhafte Darstellung in Num 22,35.

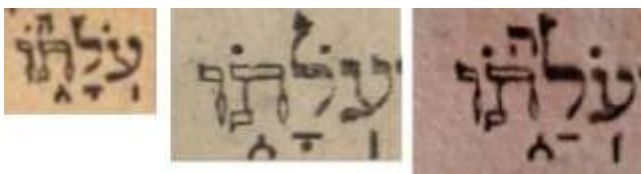


Abb. 71:⁶⁸ In Num 23,6 stimmt die „Nürnberg Polyglotte“ (links) mit der korrekten Wurzelrekonstruktion in Variante II (rechts) des „Derekh ha-Kodesh“ überein.

⁶⁵ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung mitte: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁶⁶ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung mitte: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁶⁷ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung mitte: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁶⁸ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung mitte: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

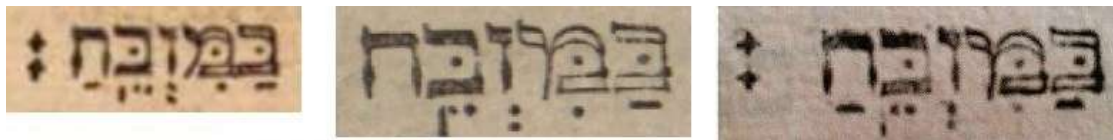


Abb. 72:⁶⁹ In Num 23,30 findet sich lediglich in Variante I (mitte) des „Derekh ha-Kodesh“ ein fehlerhaftes Druckbild, dagegen sind „Nürnberger Polyglotte (links) und Variante II (rechts) korrekt.



Abb. 73: Gesamtansicht einer Seite (Gen 19) aus dem Handexemplar Hutterers. Besonders interessant dürfte für Hutter der Apparat am Rand gewesen sein, in welchem unregelmäßige Wurzeln rekonstruiert sind.

⁶⁹ Abbildung links: ©Bayerische Staatsbibliothek München (Signatur: 2529901 Res/2 B.polygl. 16-1 2529901, URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196346-6). Abbildung mitte: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).



Laudate Iehouam omnes gentes, laudate eum omnes populi Latina S: Pagnini.

Abb. 74:⁷⁰ Psalm 117,1 in der Version von Arias Montanus (oben) und der Zitierung der Übersetzung Pagninis in der Polyglotte Hutters im Vorwort des „Derekh ha-Kodesh“ (unten). Entscheidener Unterschied ist die Übersetzung des Tetragramms.

Transport. — — — — — 22 R 8 Epe
 Vorher 11 R für Benedicti Africa Mon.
 Fani Biblia Hebraica gegeben blüht — — — — — 11 R — 8 Epe
 für 11 R für D. Martini Gei,
 eri Commentarium in Psalmos gekauft
 blüht 8 Epe — — — — — 8 Epe
 A. 1705 hat die Kirche gekauft von der Vorher,
 dieses Capitel empfangen — — — — — 1 R — 8 Epe

Abb. 75: Der Kaufvermerk des Loitzer Pastors Christian Schröder im Inventarium der Kirchengemeinde.

⁷⁰ Abbildung unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).



Abb. 76: Die Besitzer der Hebräischen Bibel nach Elias Hutter: Jacob Balthasar (oben) und Christian Schröder (unten, abgekürzt als M. C. Schröder).

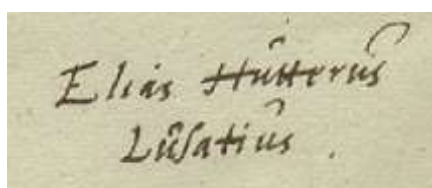
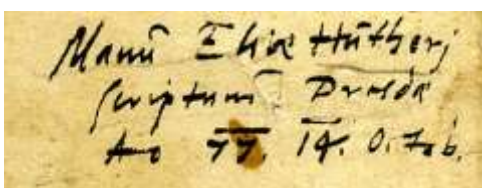
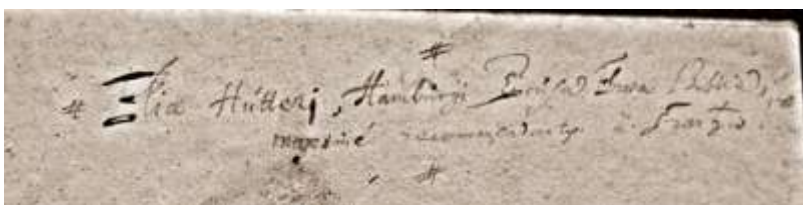


Abb. 77:⁷¹ Der handschriftliche Besitzvermerk Elias Hutters in der Bibelausgabe die in Loitz aufgefunden wurde (oben). Zum Abgleich wurden Unterschriften Hutters aus weiteren Autographen herangezogen: Zum einen aus einer syrischen Schriftprobe Hutters (unten links) und zum anderen aus einem Bittschreiben an den Kaiser von 1581 (unten rechts). Auffallend an der Unterschrift Hutters ist das stilisierte E, das eher ungewöhnlich für die Zeit auf Schlingen und künstlerische Gestaltungen verzichtet und sich an der lateinischen Schrift mit klaren Formen orientiert.⁷² Mit dieser Stilisierung dürfte sich Hutter wohl abgehoben und als Gelehrter ausgewiesen haben. Darüber hinaus wurden aber auch Unterschriften Hutters gefunden (etwa in den Bittschreiben von 1596), welche die für die Zeit zu erwartenden Schlingen und Verzierungen aufweisen.

⁷¹ Abbildung unten links: ©Stadtarchiv Braunschweig (Signatur: H VIII C : 139). Abbildung unten rechts: ©Österreichisches Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Signatur: HHStA RHR, Impressoria, Karton 32, Konv. 2, fol. 336-342).

⁷² Vgl. Dülfer, Schrifttafeln, 18f.; 22.

Collata Regum fidei & Regum Hutteri

Hutteri			Mundi			Mundi			Mundi		
Reges	Jude	Israel	Reges	Jude	Israel	Reges	Jude	Israel	Reges	Jude	Israel
2969	2	2	3015	28	28	3057	Attalia	20	3097	20	13
2970	3	3	3016	29	29	3058	3	3	3098	21	14
2971	4	4	3017	30	30	3059	4	4	3099	22	15
2972	5	5	3018	31	31	3060	5	5	3100	23	16
2973	6	6	3019	32	32	3061	6	6	3101	24	17
2974	7	7	3020	33	33	3062	7	7	3102	25	18
2975	8	8	3021	34	34	3063	8	8	3103	26	19
2976	9	9	3022	35	35	3064	9	9	3104	27	20
2977	10	10	3023	36	36	3065	10	10	3105	28	21
2978	11	11	3024	37	37	3066	11	11	3106	29	22
2979	12	12	3025	38	38	3067	12	12	3107	30	23
2980	13	13	3026	39	39	3068	13	13	3108	31	24
2981	14	14	3027	40	40	3069	14	14	3109	32	25
2982	15	15	3028	41	41	3070	15	15	3110	33	26
2983	16	16	3029	42	42	3071	16	16	3111	34	27
2984	17	17	3030	43	43	3072	17	17	3112	35	28
2985	18	18	3031	44	44	3073	18	18	3113	36	29
2986	19	19	3032	45	45	3074	19	19	3114	37	30
2987	20	20	3033	46	46	3075	20	20	3115	38	31
2988	21	21	3034	47	47	3076	21	21	3116	39	32
2989	22	22	3035	48	48	3077	22	22	3117	40	33
2990	23	23	3036	49	49	3078	23	23	3118	41	34
2991	24	24	3037	50	50	3079	24	24	3119	42	35
2992	25	25	3038	51	51	3080	25	25	3120	43	36
2993	26	26	3039	52	52	3081	26	26	3121	44	37
2994	27	27	3040	53	53	3082	27	27	3122	45	38
2995	28	28	3041	54	54	3083	28	28	3123	46	39
2996	29	29	3042	55	55	3084	29	29	3124	47	40
2997	30	30	3043	56	56	3085	30	30	3125	48	41
2998	31	31	3044	57	57	3086	31	31	3126	49	42
2999	32	32	3045	58	58	3087	32	32	3127	50	43
3000	33	33	3046	59	59	3088	33	33	3128	51	44
3001	34	34	3047	60	60	3089	34	34	3129	52	45
3002	35	35	3048	61	61	3090	35	35	3130	53	46
3003	36	36	3049	62	62	3091	36	36	3131	54	47
3004	37	37	3050	63	63	3092	37	37	3132	55	48
3005	38	38	3051	64	64	3093	38	38	3133	56	49
3006	39	39	3052	65	65	3094	39	39	3134	57	50
3007	40	40	3053	66	66	3095	40	40	3135	58	51
3008	41	41	3054	67	67	3096	41	41	3136	59	52
3009	42	42	3055	68	68	3097	42	42	3137	60	53
3010	43	43	3056	69	69	3098	43	43	3138	61	54
3011	44	44	3057	70	70	3099	44	44	3139	62	55
3012	45	45	3058	71	71	3100	45	45	3140	63	56
3013	46	46	3059	72	72	3101	46	46	3141	64	57
3014	47	47	3060	73	73	3102	47	47	3142	65	58

Abb. 78: Handschriftliche Liste der Könige Israels und Juda im Einband des Handexemplars Hutteri. Die Jahreszahlen richten sich nach dem jüdischen Kalender.

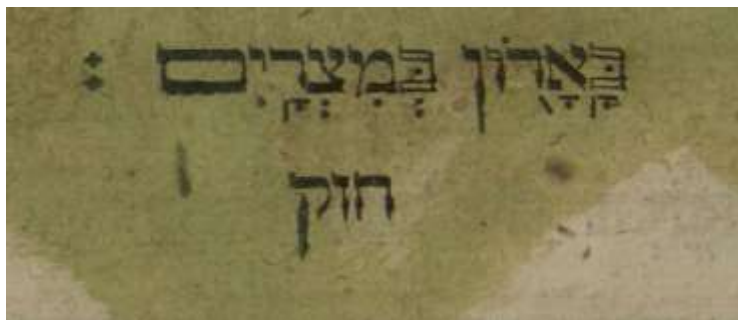


Abb. 79:⁷³ Die Schlussnotiz Hutters im Buch Genesis (oben), die in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“ (unten) eingegangen ist.



Abb. 80: Die Kommentierung Hutters (orange-bräunlich) zur hebräischen Sprache (oben zu Gen 19,15 und unten zu Gen 19,17) unterscheidet sich in Farbe und Schriftgröße von der dunkleren lateinischen Kommentierung (hier in der Mitte am Rand zu Gen 19,16), die zudem Bezug zur lateinischen Übersetzung und nicht zum hebräischen Urtext nimmt.

⁷³ Abbildung unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

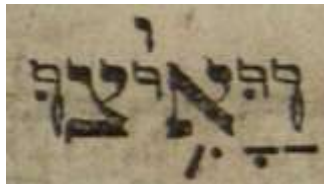
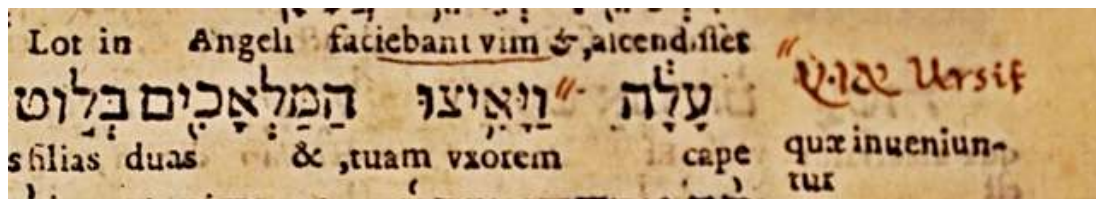


Abb. 81:⁷⁴ Hutter markiert am Rand von Gen 19,15 die rekonstruierte Wurzel (oben), die so im „Derekh ha-Kodesh“ übernommen wurde (unten).

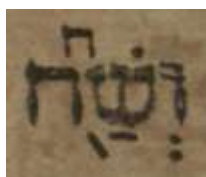
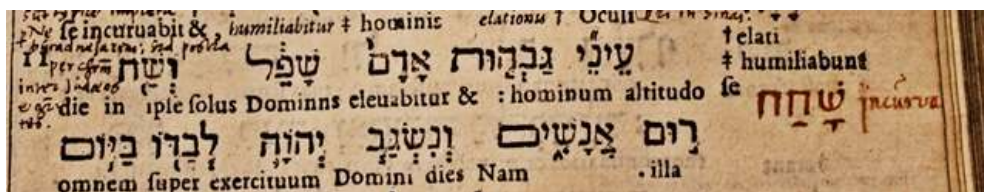


Abb. 82:⁷⁵ Hutter markiert am Rand von Jes 2,11 die rekonstruierte Wurzel (oben), die so im „Derekh ha-Kodesh“ übernommen wurde (unten).

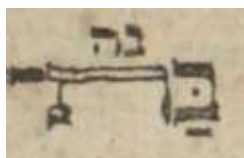
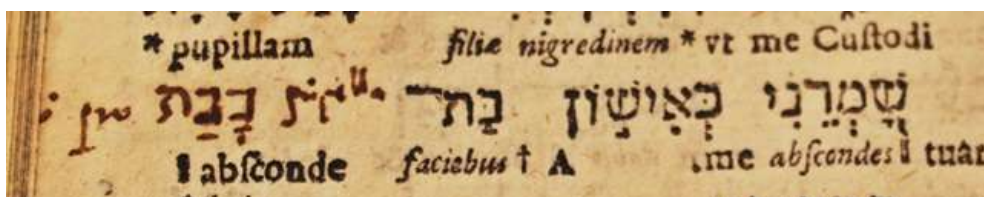


Abb. 83:⁷⁶ Die in Ps 17,8 von Hutter markierte, aus heutiger Sicht inkorrekte, Wurzel wurde in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“ übernommen.

⁷⁴ Abbildung unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁷⁵ Abbildung unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁷⁶ Abbildung unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

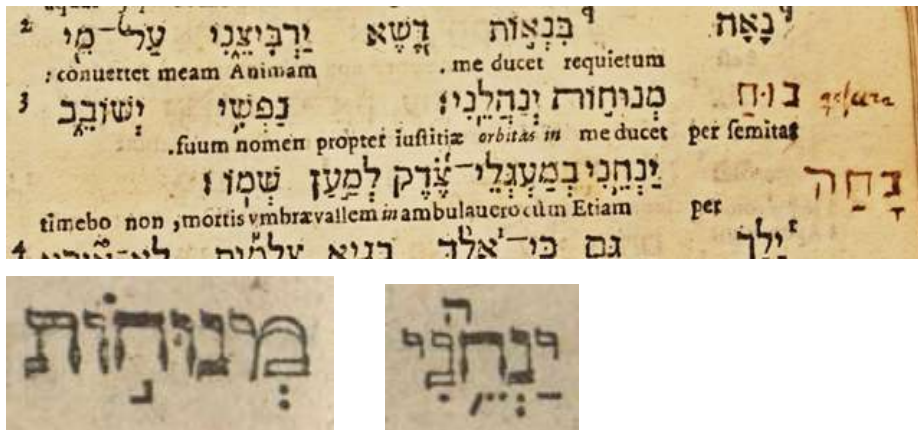


Abb. 84:⁷⁷ Die für Ps 23,2f. handschriftlich vermerkten Wurzeln (oben) wurden entsprechend in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“ übernommen (unten).

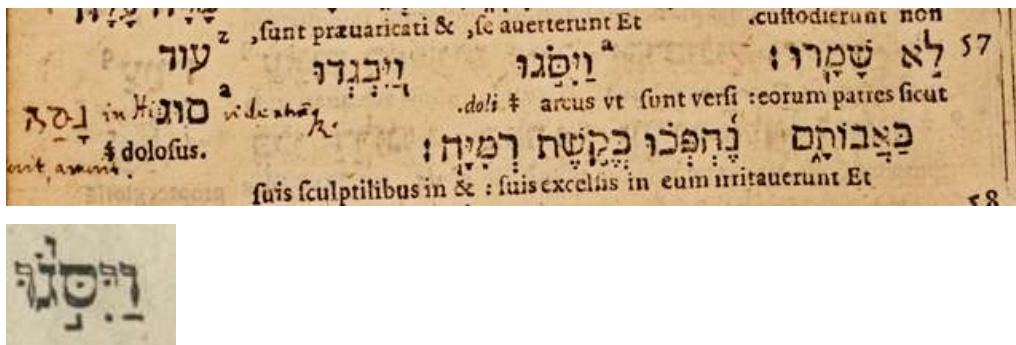


Abb. 85:⁷⁸ Hutter überlegt eine im Hebräischen nicht belegte Wurzel entgegen dem Vorschlag am Randapparat zu rekonstruieren (oben). Diese Überlegung hat es dann aber nicht in den Druck des „Derekh ha-Kodesh“ geschafft (unten).



Abb. 86: Am Rand von Jes 5 finden sich Reste eines hebräischen Worts (Anmerkung bezieht sich auf מָתָה in V. 13), das Hutter wohl aus der am Rand stehenden Wurzel מָתָה bildete.

⁷⁷ Abbildungen unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).

⁷⁸ Abbildung unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).



Abb. 87: Hutter notierte am Rand eine abweichende Lesart zu Ri 5,28.

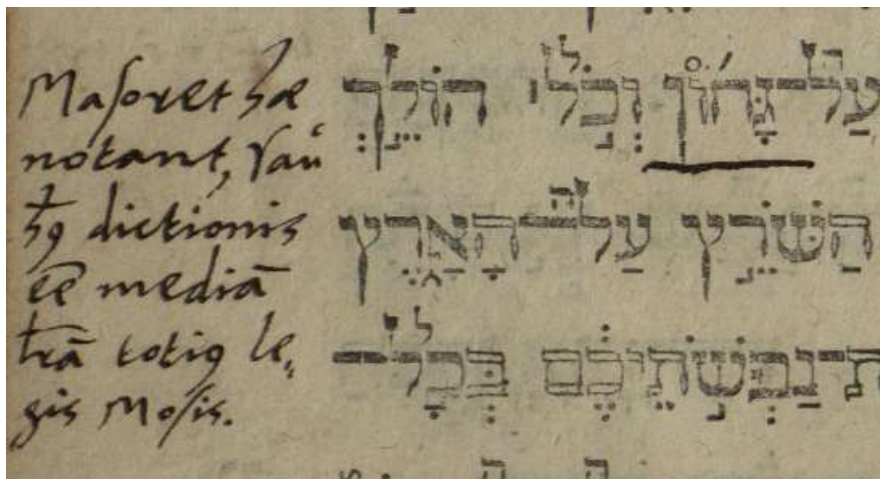
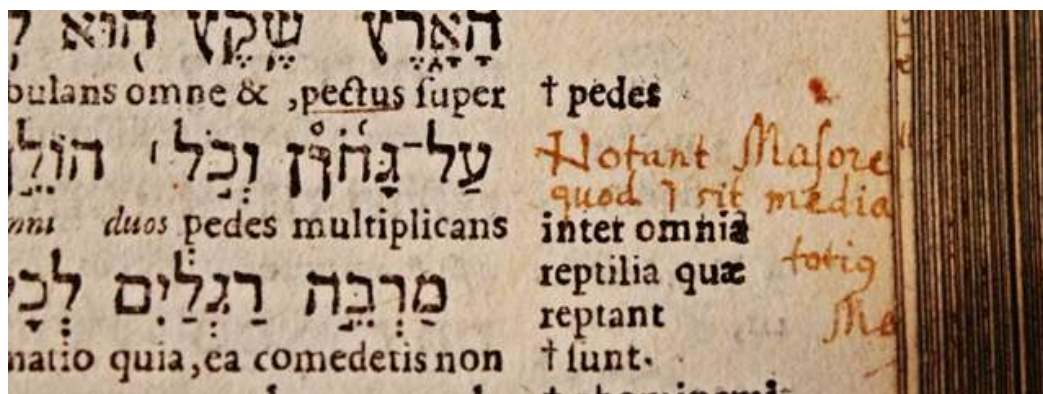


Abb. 88:⁷⁹ Hutter merkt das deutlich größer geschriebene ׀ in גִּחֲזֹן (Lev 11,42) an und führt dieses auf die Tätigkeit der Masoreten zurück (oben). Im Druck des „Derekh ha-Kodesh“ ist dies nur teilweise eingegangen, was wiederum von einem späteren Nutzer dieses Exemplars vermerkt wurde (unten).

⁷⁹ Abbildung unten: ©Alte Universitätsbibliothek Greifswald (Signatur: 543/Fa 22 2°).